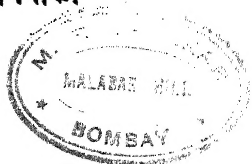
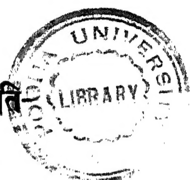
ग्रंथसंपादक व ग्रंथप्रसारक मंडळीची ग्रंथमाला
ग्रंथ ३९ वा.



सांख्यकारिकांसह

सांख्यतत्त्वकौमुदीसार.



हा ग्रंथ
ईश्वरकृष्णविरचितसांख्यकारिका व श्रीवाचस्पति-
मिश्रविरचिततत्त्वकौमुदीनामक त्यांची टीका
यांच्या आधारें

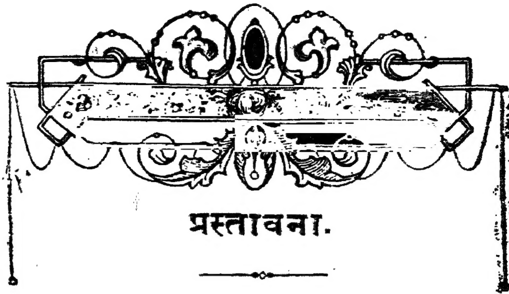
विष्णु वामन बापट शास्त्री,
शतश्लोकी, अपरोक्षानुभूती, पंचदशी, इत्यादि सान्वयार्थ विवरण ग्रंथांचे कर्ते,
आणि सिंध हैद्राबाद येथील गिडुमल संस्कृत पाठशाळेंतील मुख्य अध्यापक,
यांनीं लिहिला.

प्रकाशक,
दामोदर सांवळाराम आणि मंडळी.
प्रिंटर्स, पब्लिशर्स व कमिशन एजंटस–ठाकुरद्वार, मुंबई.

" इंदुप्रकाश " स्टीम प्रेस,–मुंबई.

सन १९०९

किंमत १२ आणे.



प्रस्तावना.

सांख्यतत्त्वकौमुदीसार नामक हा सांख्यशास्त्राचा पारिभाषिक ग्रंथ महाराष्ट्रीय वाचकांस, त्यांच्या उपयोगाकरितां आज समर्पण करण्याचा हा सुयोग ज्या जगच्चालकाच्या निरतिशय कृपेनें आला त्याच्याविषयीं प्रथमतः कृतज्ञताबुद्धि व्यक्त केल्यावांचून सारलेखकाच्यानें रहावत नाहीं. तो सर्वेश्वर, लेखक व प्रकाशक या उभयतांसही असे अनेक ग्रंथ लिहिण्याची व प्रसिद्ध करण्याची शक्ति देवो आणि मराठी वाचकांस ते वाचण्याची व या स्वभाषेच्या सेवेस, यथाशक्ति, सहाय करण्याची सद्बुद्धि देवो, अशी प्रथमारंभींच त्याची प्रार्थना करून, त्यानंतर सांख्यशास्त्राविषयीं, या ग्रंथाविषयीं, ग्रंथकाराविषयीं व टीकाकाराविषयीं वाचकांच्या माहितीकरितां दोन शब्द लिहितों.

या भयंकर संसारचक्राच्या फेऱ्यांत असंख्य जीव पडले आहेत, व ते अहर्निश दुःख भोगित आहेत. त्यांना या संसारांत सुख मुळींच मिळत नाहीं, असें नाहीं. पण या दुष्ट संसारामध्यें जें दुःख आहे, त्याच्याशीं त्या सुखाची तुलना करून पाहूं लागलें असतां तें जवा एवढें व दुःख पर्वता एवढें भासतें. आधुनिकांस व त्यांतूनही विशेषतः स्पेन्सर साहेबांच्या शिष्यांस हें आमचें व आमच्या शास्त्रकारांचें म्हणणें हास्यास्पद वाटेल हें खरें, पण त्याला आमचा किंवा आमच्या शास्त्रकारांचा कांहीं उपाय नाहीं; कारण खरा प्रकारही जर या सुशिक्षित म्हणविणाऱ्या विचारी पुरुषांस हास्यास्पद वाटूं लागला तर त्याला आम्हीं काय करणार ! फार तर आम्हांस इतकेंच म्हणतां येईल कीं बाबानों, आज या त्रिकाल सत्य गोष्टीला जरी तुम्हीं असत्य समजून हंसत राहिलात तरी कांहीं कालानें अथवा असेच आणखीं कांहीं मनुष्यजन्म घेऊन या सुंदर व रमणीय वाटणाऱ्या संसाराचा पूर्ण अनुभव घेतलात म्हणजे तुमचें तें हंसणें पार निघून जाईल. या जन्ममरणपरंपरारूप संसारांत किती अगणित व अपरिमेय दुःखें आहेत यांची गणना करणें अशक्य आहे. पण त्याविषयीं जें

कांहीं सांगतां येण्यासारिखें आहे तें येथें सांगूं लागल्यास मोठा विस्तार होईल; यास्तव त्या भानगडींत आतांच न पडतां अगोदर पूर्वोक्त उद्देशा-प्रमाणें प्रस्तावनोपयोगी असाच विचार येथें करितों. दुःखी जीवांस पाहून ज्यांचें अंतःकरण करुणेनें भरून गेलें आहे असे भगवान् विष्णु देवहूतीच्या उदरीं कपिल मुनि या नांवानें अवतीर्ण झाले. तेच आद्य विद्वान् होत. त्यांनीं प्रकृति व पुरुष यांचा विवेक हेंच जीवांच्या त्रिविध दुःखांच्या आत्यंतिक नाशाचें साधन आहे, असें ठरविलें व त्या विवेकाकरितां ही सृष्टि, प्रकृति व पुरुष यांच्या संयोगामुळें झाली, असें दुःखाच्या नाशाची इच्छा करणाऱ्या अधिकाऱ्यांस सांगितलें. त्यामुळें त्यांस या सृष्टीविषयीं वैराग्य उत्पन्न झालें व शेवटीं ते अधिकारी त्रिविधदुःखांतून मुक्त झाले. त्या अधिकारी विरक्त पुरुषांत आसुरी या नांवाचे एक महात्मे होते. त्यांस कपिल मुनींनीं स्वतः आपल्या बुद्धिसामर्थ्यानें रचिलेल्या—" त्रिविधदुःखात्यन्ताभावोऽत्यन्तपुरुषार्थः " म्हणजे त्रिविध दुःखांचा अत्यंत नाश होणें हाच अत्यंतपुरुषार्थ होय. हें ज्याचें प्रथम सूत्र आहे अशा—सांख्यशास्त्राचा उपदेश केला. या कपिलमुनि-प्रणीत सांख्यशास्त्राचे सहा अध्याय आहेत; व त्यांत एकंदर ५२६ सूत्रें आहेत. प्रकृति व पुरुष यांच्या विवेकास संख्या असें म्हणतात व त्याच-प्रमाणें प्रकृति, महत् इत्यादि तत्त्वांची चोवीस ही संख्या या शास्त्रामध्यें ठर-विली आहे; त्यामुळें या शास्त्रास सांख्यशास्त्र असें म्हणतात. या शास्त्राचा योग्य विचार करून आसुरिमुनींनीं तें पंचशिखाचार्यांस शिकविलें. त्यांनींही ईश्वरकृष्णनामक आपल्या विद्वान् शिष्यास त्याचा उपदेश केला. पुढें ईश्वर-कृष्णांनीं सर्व सांख्यसूत्रांचें मंथन करून त्यांतील मथितार्थ सत्तर आर्यांमध्यें आणिला व सूत्रांतील आख्यायिका, निंदा इत्यादि त्याज्य भाग सोडून दिला. यावरूनच या सत्पुरुषाची योग्यता उघड होत आहे. ईश्वरकृष्णांनीं एकंदर बाहात्तर कारिका केल्या आहेत. त्या सर्व आर्यावृत्तांत केलेल्या असून त्यांची भाषाही फारशी अवघड नाहीं. शेवटच्या दोन तीन कारिकांत या शास्त्राचा संप्रदाय व प्रतिपाद्यविषयाचा सारांश सांगितला आहे. हा सांख्यकारिका-ग्रंथ सांख्यशास्त्राचें संपूर्ण रहस्य समजण्यास पुरेसा आहे. कारण सांख्यशास्त्राचे

१ हें सांख्यशास्त्राच्या सांप्रदायिक लोकांचें ह्मणणें आहे. श्रीमच्छंकराचार्य, सांख्यशास्त्रकार कपिलाहून देवहूतीपुत्र सिद्ध कपिलमुनि निराळे आहेत, असें मानितात.

साठही प्रतिपाद्य पदार्थ यामध्यें आले आहेत. ते साठ पदार्थ कोणते हें येथें सांगण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. कारण या मूळ ग्रंथांतच शेवटीं त्यांचा उल्लेख केला आहे.

चिकित्साशास्त्राचे जसे रोग, रोगांचें निदान, रोगांच्या निवृत्तीचा उपाय व रोगनिवृत्ति असे चार मुख्य पदार्थ असतात, त्याप्रमाणें या शास्त्राचेही हेय (दुःख), त्याचें निदान (चित्तादिक), त्याच्या निवृत्तीचा उपाय (विवेकसाक्षात्कार) व दुःखनिवृत्ति असे चार प्रतिपाद्य पदार्थ आहेत. व त्यांचेंच यामध्यें प्रतिपादन केलेलें आहे. प्रकृति व पुरुष यांच्या विवेकार्थ प्रवृत्त झालेलें हें शास्त्र प्रथम चेतन व अचेतन असे दोन पदार्थ आहेत असें सुचवितें. त्यांतील चेतन पुरुष असून, ते प्रत्येक शरीरांत भिन्न भिन्न असल्यामुळें, अनेक आहेत असें सांगतें. पुढें प्रकृति, महत्तत्त्व इत्यादि तेवीस तत्त्वें समूहरूप असून तींच अचेतन आहेत. पण पुरुषाच्या भोगाकरितां व मोक्षाकरितां तीं जड तत्त्वें प्रवृत्ति करितात. जड तत्त्वांच्या या प्रवृत्तीचें—पुरुषाकडून भोग करविणारी अनादि अविद्या—कारण आहे. इत्यादि प्रकारें हें शास्त्र सांगोपांग विचार करितें. सारांश षट्दर्शनांतील एक दर्शन या नात्यानें हें दर्शन फार महात्त्वाचें आहे. ज्याला वेदान्तशास्त्र चांगल्या रीतीनें समजून घ्यावयाचें आहे, त्याला तर याचा फारच उपयोग होतो. असो; येथवर या शास्त्राविषयीं व या ग्रंथाविषयीं थोडक्यांत माहिती सांगितली. आतां या सांख्य कारिकांच्या कर्त्याविषयीं थोडी अधिक माहिती देतों. ईश्वरकृष्ण या नांवाच्या कोणी एका महात्म्या पंडितानें ह्या बाहात्तर आर्या रचिल्या, इत्यादि उल्लेख वर केलाच आहे. हे विद्वद्वर्य कोणत्या देशांत व कधीं निर्माण झाले हें समजत नाहीं. यांनीं हाच एक ग्रंथ रचिला कीं आणखीही कांहीं ग्रंथ लिहिलें होते याविषयीं कांहींएक निश्चय करवत नाहीं. कारण अशा मार्मिक विद्वानाची केवळ बहात्तर आर्यांवरच तृप्ति झाली असेल असें वाटत नाहीं. पण त्यांचा दुसरा एकही ग्रंथ उपलब्ध नसल्यामुळें निर्णय होत नाहीं. त्यांच्या कालाविषयीं फार तर इतकें मात्र निःशंकपणें म्हणतां येईल कीं हे विद्वान् ग्रंथकार श्रीमच्छंकराचार्यांच्या पूर्वीं होऊन गेले. कारण आचार्यांच्या शारीरक भाष्यांत ईश्वरकृष्णांच्या "मूलप्रकृतिरविकृतिः" इत्यादि तिसऱ्या कारिकेचें अवतरण घेतलेलें आढळतें. यापेक्षां या ग्रंथकाराविषयीं अधिक कांहीं सांगतां येत नाहीं.

आतां कौमुदीकार वाचस्पतिमिश्रांविषयीं थोडीशी माहिती सांगतों. हे साहाही शास्त्रांमध्यें निष्णात असलेले पंडितवर्य मिथिला देशांत झाले असें श्रीतारानाथ तर्कवाचस्पति म्हणतात. पण त्याविषयीं विशेष प्रमाणाचा उल्लेख करीत नाहींत. यांच्या कालाविषयींही निर्णय करवत नाहीं. फार तर इतकें म्हणतां येतें कीं, हे विद्वान् गृहस्थ श्रीमच्छंकराचार्यांनंतर व तत्त्वचिंतामणिकार गंगेशोपाध्यायाच्या पूर्वी होऊन गेले. कारण आचार्यांच्या शारीरक भाष्यावर यांची भामति नामक टीका आहे. व गंगेशोपाध्यांनीं त्यांच्या वाक्यांचा व नांवाचाही एक दोन ठिकाणीं स्पष्ट उल्लेख केला आहे. तसेंच खंडनखंडखाद्य, नैषध इत्यादि ग्रंथांचे कर्ते जे श्रीहर्ष त्यांच्या मागून हे झाले असेंही म्हणतां येतें. कारण खंडनोद्धार म्हणून एक ग्रंथ करून त्यांत या वाचस्पतींनीं, श्रीहर्षांनीं न्यायावर जीं दूषणें आणिलीं होतीं त्यांचें निरसन केलें आहे. असो; या पंडितश्रेष्ठांची भाषा बरीच गूढ आहे. ती सामान्य संस्कृतज्ञास समजण्यास जरा कठीणच म्हटले तरी चालेल. यांनीं सहाही शास्त्रांवर ग्रंथ लिहिलें आहेत. शारीरक भाष्यावरील यांच्या टीकेचा उल्लेख वर केलाच आहे. न्यायवार्तिकतात्पर्यपरिशुद्धि, योगसूत्रभाष्यविवृति इत्यादि दुसरेही त्यांचे ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत.

सांख्यशास्त्राचें रहस्य स्वतः समजून घ्यावें व त्याचें सार इतर महाराष्ट्र बांधवांसही सुलभ करून द्यावें म्हणून केलेला हा प्रयत्न कितपत सफल-झाला आहे हें ठरविण्याचें काम वाचकांचें आहे. सारलेखकाचें नव्हे. हें पुस्तक लिहितांना मला श्रीतारानाथतर्कवाचस्पतीच्या टीपांचें फार सहाय झालें याकरितां मी त्या महाविद्वानांचा फार आभारी आहें. शेवटीं ज्या श्रीशंकर अथवा श्रीशंकराचार्यरूपी नारायणाच्या कृपेनें हें काम माझ्या हातून तडीस गेलें त्याच परमात्म्याच्या चरणकमलीं ही अल्पसेवा मी समर्पण करितों.

सिंध हैदराबाद,
मिति पौष शु. १
शके १८२८

विष्णु वामन बापट,
गिडुमल संस्कृत पाठशाळेचे मुख्य अध्यापक.



अनुक्रमणिका.

॥ श्रीः ॥

अथ सांख्यतत्त्वकौमुदीसार.

(सान्वयार्थ ईश्वरकृष्णकृत कारिकांसह.)

श्रीगणेशाय नमः । श्रीसरस्वत्यै नमः । श्रीसद्गुरवे नमः । मातापितृभ्यां नमः । श्रीवसिष्ठ, व्यास, शुकदेव इत्यादि पूर्व मुनि व श्रीमच्छंकराचार्यादि प्रज्ञानन्दान्त वेदान्तप्रवर्तक ब्रह्मनिष्ठ यति यांस अनन्यभावानें वंदन करून मी हा सांख्यतत्त्वकौमुदीसार नामक ग्रंथ लिहितों.

अजामेकां लोहित शुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां नमामः ॥
अजा ये तां जुषमाणां भजन्ते जहत्येनां भुक्तभोगां नुमस्तान् ॥१

अन्वयः—वयं बह्वीः प्रजाः सृजमानां लोहितशुक्लकृष्णां एकां अजां नमामः। ये अजाः जुषमाणां तां भजन्ते च भुक्तभोगां एनां जहति तान् नुमः ॥ १ ॥

अर्थः—आम्ही नाना प्रकारच्या प्रजेस निर्माण करणाऱ्या लोहितशुक्लकृष्णरूपी एका नित्य प्रकृतीस नमस्कार करितों. त्याचप्रमाणें जे अज पुरुष इष्ट भोग देऊन सेवा करणाऱ्या तिचें सेवन करितात व विवेकज्ञान झालें असतां भोगिलेल्या तिचा त्याग करितात, त्या पुरुषांसही नमस्कार करितों. ॥ १ ॥

एका प्रकृतीस व अनेक पुरुषांस नमस्कार करून आतां सांख्यसंप्रदायप्रवर्तक आचार्यांस टीकाकार वाचस्पतिमिश्र नमस्कार करितात.—

कपिलाय महामुनये मुनये शिष्याय तस्य चासुरये ।
पञ्चशिखाय तथेश्वरकृष्णायैते नमस्यामः ॥ २ ॥

अन्वयः—महामुनये कपिलाय च तस्य शिष्याय आसुरये मुनये तस्य शिष्याय पञ्चशिखाय तथा ईश्वरकृष्णाय एते वयं नमस्यामः ॥ २ ॥

अर्थः—कपिल महामुनींस, त्यांच्या आसुरिमुनिनामक शिष्यास, त्यांच्या पंचशिख शिष्यास व त्यांच्या ईश्वरकृष्णनामक शिष्यास हे आम्ही नमस्कार करितों. ॥ २ ॥

कौमुदीसारः—बुद्धिमानांस जो अर्थ जाणण्याची इच्छा असेल तोच जर सांगूं लागलें तरच ते सांगणाराचा सत्कार करितात, व त्यांना ज्या ज्ञानाची इच्छा नसते तें जर कोणी सांगूं लागला, तर हा व्यवहारज्ञही नव्हे व भोळासा तत्वज्ञही नव्हे, असें ह्मणून ते त्याच्याकडे लक्ष्य देत नाहींत. जो समजला असतां परमपुरुषार्थ देऊं शकतो, तोच अर्थ बुद्धिमानांस इष्ट आहे. यास्तव ज्या शास्त्राचा प्रारंभ करण्याची आम्ही इच्छा करीत आहों, त्याच्या विषयाचें ज्ञान परम पुरुषार्थाचें साधन असल्यामुळें त्याच्याविषयीं जिज्ञासा होणें कसें शक्य आहे, तें या प्रथमकारिकेंत सांगतों.—

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ ॥
दृष्टे सापार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ॥ १ ॥

अन्वयः—अन्तःकरणवर्तिना दुःखत्रयेण अभिघातात् चेतनाशक्तेः प्रतिकूलवेदनीयतया अभिसंबन्धात् तदपघातके तन्निरोधके हेतौ जिज्ञासा युक्ता । दृष्टे हेतौ सा अपार्था इतिचेत् । न कुतः एकान्तात्यन्ततोऽभावात् । एकान्तः—दुःखनिवृत्तेरवश्यंभावः । अत्यन्तः—निवृत्तस्य दुःखस्य पुनरनुत्पादः । षष्ठीस्थाने तसिः । तयोः एकान्तात्यन्तयोः अभावात् ॥ १ ॥

अर्थः—अंतःकरणावर रहाणाऱ्या त्रिविधदुःखाशीं चेतनाशक्तीचा हीं अनिष्ट आहेत अशा भावनेनें संबंध झाला असतां त्यांचा प्रतीकार कोणत्या उपायानें होईल हें जाणण्याची इच्छा होणें साहाजिक आहे, पण लोकसिद्ध उपाय सुलभ असतात. यास्तव शास्त्रीय उपाय जाणण्याची इच्छा होणें अशक्य आहे, असें जर म्हणाल, तर तें बरोबर नाहीं. कारण, लोकसिद्ध उपायांच्या योगानें दुःखांची निवृत्ति

१ हे दोन्ही श्लोक मूळ ग्रंथांतील नसून टीकाकार जे वाचस्पतिमिश्र त्यांचे आहेत. पण त्यांतील पहिल्या श्लोकांत या शास्त्राचें थोडक्यांत रहस्य समजत असल्यामुळें व दुसऱ्यांत त्याचा संप्रदाय कळत असल्यामुळें येथें दिले आहेत.

अवश्य होतेच असें नाहीं. शिवाय जरी एकादे वेळीं त्यांच्या योगानें दुःखनिवृत्ति झाली, तरी तें दुःख पुनरपि उद्भवणार नाहीं, असें कधींच ह्मणतां येत नाहीं. तस्मात् त्रिविध दुःखांची अवश्य व आत्यंतिक निवृति व्हावी, म्हणून शास्त्रीय उपायांविषयीं जिज्ञासा होणें शक्य आहे. ॥ १ ॥

कौ० सारः—आमच्या या शास्त्राच्या विषयाविषयीं जिज्ञासा होणार नाहीं असें आह्मीं ह्मटलें असतें पण तें केव्हां? जर (१) जगामध्यें दुःख हा पदार्थच नसता; (२) किंवा तो असतांनाही त्याचा नाश व्हावा असें कोणास वाटलें नसतें (३) किंवा दुःखाचा नाश व्हावा असें वाटत असतांनाही तो होणें अशक्य असतें (एकतर दुःख नित्य असल्यास त्याचा नाश होणें अशक्य व दुसरें त्याचा उपाय ठाऊक नसल्यासही तो होणें अशक्य होय.) (४) किंवा दुःखाचा नाश होणें जरी शक्य असलें, तरी शास्त्राच्या विषयाचें ज्ञान होणें हा खरा उपायच नसता किंवा (५) दुसरा एकादा सुलभ उपाय असता तर ह्मटलें असतें. पण त्यांतील एकही प्रकार येथें नाहीं; कसा ह्मणाल तर सांगतों. जगामध्यें दुःख नाहींच किंवा तें असले तरी त्याचा नाश व्हावा असें कोणास वाटत नाहीं, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण, आध्यात्मिक, आधिभौतिक व आधिदैविक हीं तीन प्रकारचीं दुःखें जगामध्यें असल्याचें अनुभवास येतें. त्यापैकीं पहिल्या आध्यात्मिक दुःखाचे शारीर व मानस असे दोन प्रकार आहेत. शरीरांतील वात, पित्त व कफ या तीन दोषांच्या वैषम्यामुळें होणारें जें दुःख तें शारीर दुःख आणि काम, क्रोध, लोभ, मोह, भय, ईर्ष्या, विषाद, एकाद्या इष्ट विषयाचें अदर्शन (दर्शन न होणें) इत्यादिकांच्या योगानें होणारें जें दुःख तें मानस दुःख होय. हें सर्वही दुःख शरीराच्या आंतील उपायांनीं साध्य असल्यामुळें आध्यात्मिक होय. कारण शरीरास आत्मा असेंही नांव आहे. असो; शरीरास सोडून त्याच्या बाहेर असलेल्या उपायांच्या द्वारा होणाऱ्या दुःखाचेच आधिभौतिक व आधिदैविक असे दोन प्रकार आहेत. मनुष्य, पशु, मृग, पक्षी, सर्प, वृक्षादिस्थावर पदार्थ इत्यादिकांच्या योगानें होणारें जें दुःख, तें आधिभौतिक व यक्ष, राक्षस, विनायक, ग्रह इत्यादिकांनीं पछाडल्यामुळें होणारें जें दुःख तें आधिदैविक दुःख होय. हें त्रिविध दुःख प्रत्येक प्राण्याच्या अनुभवास येणारें आहे. व तें रजोगुणाचाच एक प्रकारचा परिणाम आहे.

तेव्हां तें नाहीं असें कधींही म्हणतां येणार नाहीं. व अंतःकरणावर धर्मरूपानें रहाणाऱ्या या त्रिविध दुःखाशीं चेतनाशक्तीचा "हें आपणास अनिष्ट आहे" अशा भावनेनें संबंध होत असल्यामुळें या अनिष्ट दुःखाचा नाश व्हावा, असें वाटणेंही साहजिक आहे. आतां दुःख हें रजोगुणाचें कार्य आहे. रजोगुण नित्य आहे व त्यामुळें त्याचें कार्यही कारण असतांना सर्वथैव नष्ट होणें शक्य नाहीं; हें खरें, पण त्याचा अभिभव होणें शक्य आहे. अभिभव ह्मणजे त्यांच्या विनाशाची सामग्री संपादिली असतां तिच्यामुळें होणारा दुःखांचा प्रतीकार. असो; त्यांचा प्रतीकार कसा करितां येतो हें आह्मी पुढें ४४ व्या कारिकेंत सांगूं. सारांश, दुःखाचा नाश होणें अशक्य आहे, असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण तीं जरी नित्य असलीं तरी त्यांचा अभिभव करितां येतो व त्याकरितां शास्त्रीय उपायही आहे. यास्तव दुःखांच्या नाशक उपायांविषयीं जिज्ञासा होणें युक्त आहे. पण यावर कोणी असें ह्मणेल--जरी दुःख असलें; त्याचा नाश व्हावा असेंही जरी वाटत असलें; त्याचा प्रतीकार होणेंही जरी शक्य असलें व त्याच्याकरितां शास्त्रीय उपायही जरी असला, तरी लोकप्रसिद्ध सुलभ उपाय असतांना त्यास सोडून अनेक जन्म एक सारखा अभ्यास करून मोठ्या कष्टानें साध्य होणाऱ्या शास्त्रीय उपायाच्या नादीं कोण लागणार ? कारण लोकांमध्यें ह्मणही आहे कीं--आंगण्यांत जर मधाचें पोळें सांपडलें तर त्याच्याकरितां पर्वतावर कोण जाणार ? इष्ट अर्थ जर सहज सिद्ध होत असला, तर त्याच्याकरितां यत्न कोण करणार आहे ? शारीर दुःखाच्या प्रतीकारार्थ उत्तम वैद्यांनीं सांगितलेले शेकडों सुलभ उपाय आहेत. मानसिक दुःखाचा प्रतीकारही उत्तम स्त्री, अन्नपान, उट्या, वस्त्रें, अलंकार इत्यादि विषयांच्या प्राप्तीनें होणें शक्य आहे. मनुष्य, पशु, सर्प, इत्यादिकांपासून होणाऱ्या आधिभौतिक दुःखाचा प्रतीकार नीतिशास्त्राचा अभ्यास, निपुणता, निरुपद्रवस्थानीं रहाणें इत्यादिकांच्या योगानें होतो आणि आधिदैविक दुःखांस मंत्र, औषधि इत्यादि उपायांनीं हटवितां येतें. हे सर्व उपाय सुलभही आहेत. यास्तव शास्त्रीय उपायांची जिज्ञासा होणें निरर्थक आहे. पण हें स्थूलदृष्टि लोकांचें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण लोकसिद्ध उपाय जरी असले, तरी त्यांच्या योगानें दुःखनिवृत्ति अवश्य होईलच असा नियम नाहीं. शारीर दुःखाचेंच उदाहरण घ्या. ज्याचा भोग सरलेला नसतो त्याला धन्वंतरीसारिख्या वैद्याच्या औषधानेंही गुण येत नाहीं; असें आपण व्यवहा-

रांत नित्य पहातों अथवा जरी कदाचित् एकाद्यास गुण आला व दुःखनिवृत्ति झाली, तरी त्याची पुनरावृत्ति होणार नाहीं, किंवा त्याच्यासारिखें दुसरें दुःख होणार नाहीं, असें निश्चयानें सांगवत नाहीं. यास्तव लौकिक उपाय जरी सुकर असले, तरी त्यांचा कांहीं उपयोग नाहीं. ज्यानें एकादें काव्य ह्मटलें आहे असा संस्कृतज्ञ थोडक्या मोबदल्यानें मिळत असल्यामुळें सुकर आहे खरें, पण त्याचा मोठ्याशा पाठशाळेंतील विद्यार्थ्यांस शिकविण्याकडे मुळींच उपयोग होत नसल्यामुळें एकाद्या चांगल्या विद्वानास अध्यापक नेमण्याविषयीं चाळकांस इच्छा होणें जसें साहजिक आहे, त्याप्रमाणें निरुपयोगी लौकिक उपायांच्या नादीं न लागतां बुद्धिमानास शास्त्रीय उपायांची जिज्ञासा होणें अवश्य आहे. ॥ १ ॥

कौ० सारः—पण या आमच्या ह्मणण्यावर मीमांसक असें ह्मणतात—दृष्ट ह्मणजे लौकिक उपाय त्रिविध दुःखांचा समूल नाश करण्यास जरी समर्थ नसला तरी ज्योतिष्टोमापासून सहस्रसंवत्सरसंज्ञक सत्रापर्यंत वेदांमध्यें सांगितलेला जो कर्मसमुदाय तो तापत्रयांस निश्चयानें व समूल नष्ट करील. कारण "ज्यास स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा." असें वैदिक विधान आहे. स्वर्ग ह्मणजे दुःखाच्या विरुद्ध असणारें एक प्रकारचें सुख. कारण तन्त्रवार्तिकामध्यें कुमारिल भट्टांनीं ह्मटलें आहे, "ज्याच्यामध्यें दुःख मिसळलेलें नसतें, ज्यास कांहीं वेळानें दुःख ग्रासून टाकीत नाहीं; व जें मोठ्या अभिलाषानें प्राप्त करून घेतलेलें असतें, तें सुखच 'स्वर्' या पदाचें आस्पद आहे. ह्मणजे त्यासच स्वर्ग असें ह्मणतात." अशा प्रकारचा हा स्वर्ग आपल्या सत्तेनें दुःखास समूल नाहींसें करितो. आतां स्वर्ग क्षय पावणारा आहे असेंही ह्मणतां येणार नाहीं. कारण "आह्मी सोमरस प्यालों व अमर झालों." अशा अर्थाची श्रुति आहे. स्वर्ग जर क्षय पावणारा असता तर तेथें अमरत्वाचा लाभ कोठून होता? यास्तव तापत्रयांच्या प्रतीकारास कारण होणारा हा वैदिक उपाय दोन घटिका, प्रहर, अहोरात्र, महिना, वर्ष इत्यादि कालांपैकीं कोणत्याही कालामध्यें साध्य होणारा असल्यामुळें अनेक जन्मपरंपरेनें साध्य होणाऱ्या विवेक ज्ञानापेक्षां सुलभ आहे. म्हणजे आमचा वैदिक उपाय संपादन करण्यास दोन घटिकाही पुरतात. पण तुमचें विवेकज्ञान असंख्य जन्म खर्च केल्यावांचून प्राप्त होत नाहीं. यास्तव तुमच्या शास्त्रामध्यें सांगितलेल्या उपायास जाणण्याची

इच्छा होणें व्यर्थ आहे. हें मीमांसकांचें म्हणणें फार वेळ टिकण्यासारिखें नाहीं. कसें म्हणाल, तर दाखवितों.—

दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः ॥
तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात् ॥ २ ॥

अन्वयः—हि यतः सः अविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः अतः आनुश्राविकोऽपि वैदिकोऽपि कर्मकलापः दृष्टवत् दृष्टेन तुल्यः । अतः तद्विपरीतः तस्मात् अविशुद्ध्यादियुक्तात् आनुश्रविकात् विपरीतः विशुद्ध्यादियुक्तः श्रेयान् प्रशस्यतरः । कुतः । व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात् व्यक्तं च अव्यक्तं च ज्ञश्च व्यक्ताव्यक्तज्ञाः तेषां विवेकेन ज्ञानं विज्ञानम् । तस्मात् ॥ २ ॥

अर्थः—ज्या अर्थीं तो वैदिक उपाय अविशुद्धि (फारशी शुद्धि नसणें, म्हणजे मलिन, दोषयुक्त), क्षय व अतिशय यांनीं युक्त आहे, त्याअर्थीं वैदिक कर्मसमूहही लौकिक उपायांप्रमाणेंच आहे, आणि असा प्रकार असल्यामुळें त्या दोषयुक्त वैदिक उपायांहून विपरीत म्हणजे अतिशुद्धि इत्यादि गुणांनीं युक्त असलेला हा आमचा शास्त्रीय उपायच अधिक चांगला आहे. कारण याची उत्पत्ति व्यक्त, अव्यक्त व ज्ञ म्हणजे व्यक्त कार्य, अव्यक्त कारण व चैतन्य पुरुष यांच्या विवेकज्ञानापासून होत असते. ॥ २ ॥

कौ० सारः—गुरुपाठाच्या मागून जो ऐकिला जातो म्हणजे ज्याचें केवळ परंपरेनें श्रवणच होतें व जो कोणाकडूनही केला जात नाहीं, तो अनुश्रव म्हणजे वेद. त्यामध्यें असलेला, त्यांत मिळालेला, त्याच्यापासून समजलेला, जो कर्मसमूह तो आनुश्राविक होय. पण तोही लोकसिद्ध उपायांसारखाच आहे. कारण दुःखांचा नियमानें व समूल उच्छेद करण्यास उपयोगीं न पडणें हा दोष लोकसिद्ध उपायप्रमाणेंच या कर्मसमूहामध्येंही आहे. या कारिकेमध्यें आनुश्रविक म्हणजे वैदिक असा जरी सामान्यतः निर्देश केलेला आहे, तरी त्याचा कर्मसमूह असा अभिप्राय समजावा. म्हणजे वैदिक कर्मसमूहच दुःखोच्छेदाच्या निरुपयोगीं आहे असें समजावें. कारण विवेकज्ञानासही वैदिकत्व आहे. म्हणजे विवेकज्ञानाविषयीं सुद्धां वेदानेंच “ अगे मैत्रेयी आत्म्यास

जाणावें " असें विधान केलें आहे. आत्म्यास जाणावें, याचा अर्थ आत्म्यास विचारानें प्रकृतीहून भिन्न समजावें, असा आहे. त्याचप्रमाणें "जो आत्म्यास जाणतो, तो पुनरपि जन्ममरणपरंपरेंत पडत नाहीं " अशा अर्थाचीही आत्मज्ञानाचें परम फल सांगणारी श्रुति आहे. असो; 'कर्मसमूहही निरुपयोगी आहे' अशी जी वर नुसती प्रतिज्ञा केली आहे, तिच्यावरून मीमांसक संशयरहित होणार नाहींत, असें जाणून त्याचें कारण सांगतात—तो वैदिक उपाय अविशुद्धि, क्षय व अतिशय या तीन दोषांनीं युक्त आहे. सोमयागादि यज्ञ, पशूंची हिंसा, बीजाचा नाश इत्यादि दोषी कर्मांच्या योगानें साध्य होत असतो व हीच त्याची अविशुद्धि होय. भगवान् पंचशिखाचार्यांनीं "वैदिक कर्मसमूह स्वल्पसंकर, सपरिहार व सप्रत्यवमर्ष आहे " असें ह्मटलें आहे. आतां या त्यांच्या वाक्यांतील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ सांगतों. स्वल्पसंकर ह्मणजे ज्योतिष्टोमादिकांपासून उत्पन्न होणाऱ्या प्रधान अपूर्वाचा पशुहिंसादि दोषांपासून उत्पन्न झालेल्या अनर्थकारक स्वल्प अपूर्वाशीं संसर्ग होणें. अपूर्व ह्मणजे कर्मानंतर त्याच्याचपासून उत्पन्न होणारा एक अदृश्य गुण. त्याचे तीन प्रकार आहेत. एक प्रधानापूर्व, दुसरें अङ्गापूर्व व तिसरें कलिकापूर्व. दर्शपूर्णमास ज्योतिष्टोम, सोमयाग इत्यादि मुख्य कर्मांपासून निर्माण होणारें जें अपूर्व तें प्रधानापूर्व; प्रयाजादि त्या त्या कर्मांच्या अगांपासून उत्पन्न होणारें जें अपूर्व तें अंगापूर्व; आणि व्रीहींचें प्रोक्षण करणें, घृत पाहणें, इत्यादि अवांतर क्रियापासून उत्पन्न होणारें जें अपूर्व तें कलिकापूर्व होय. कलिकापूर्व यज्ञामध्यें उपयोगी पडणाऱ्या द्रव्यावर असतें. तें परमापूर्वास उत्पन्न करून स्वतः नाश पावतें व अंगापूर्व परमापूर्वामध्यें कांहीं विशेष आणतें. असो; या स्थळीं परमापूर्वासच प्रधानापूर्व म्हटलें आहे व अंगापूर्व म्हणजेच स्वल्पापूर्व होय. यास्तव सोमयागादि यज्ञांपासून उत्पन्न होणाऱ्या प्रधानापूर्वाचा पशुहिंसादि अनर्थकारक स्वल्पापूर्वाशीं संकर झालेला असतो, असा स्वल्पसंकर या शब्दाचा अर्थ समजावा. आतां सपरिहार याचा अर्थ सांगतों—बऱ्याचशा प्रायश्चित्तानें त्याचा परिहार करितां येतो, पण लक्ष न राहिल्यामुळें चुकून प्रायश्चित्तही करावयाचें राहिल्यास प्रधानकर्माच्या फलोपभोगसमयीं म्हणजे मुख्य कर्माचें स्वर्गादिफल जेव्हां मिळतें तेव्हां तेंही दुःखरूपानें अनुभवास येतें. पण असा जरी प्रकार असला तरी जोंपर्यंत तें अनर्थ उत्पन्न करीत असतें, तोंपर्यंत तें सप्रत्यव-

मर्ष असतें. म्हणजे सहिष्णुतेसह रहातें. म्हणजे फलभोग भोगणारा पुरुष त्यास सहन करितो. मोठ्या पुण्यसंचयामुळें प्राप्त झालेल्या स्वर्गरूपी अमृताच्या सरोवरांत स्नान करणारे कुशल कर्मठ थोड्याशा पापामुळें प्राप्त झालेल्या दुःखाग्नीच्या ठिणगीस सहन करितात. मोठ्या सुखापुढें थोड्याशा दुःखाचें कांहींच वाटत नाहीं. असो; तेथपर्यंत पूर्वोक्त पंचशिखाचार्यांच्या वचनाचा अर्थ सांगितला व त्यावरून वैदिक कर्मसमूह अविशुद्धियुक्त आहे, असें ठरलें. पण यावर मीमांसक म्हणतील कीं,–" **न हिंस्यात् सर्वाभूतानि** " म्हणजे कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करूं नये, हें सामान्यशास्त्र " अग्नीषोमीयं पशुमालभेत" म्हणजे अग्निष्टोमसंबंधी पशूची हिंसा करावी, या विशेष शास्त्राच्या योगानें बाधित होतें. म्हणजे–पुत्रानें मातापितरांच्या आज्ञेचें उल्लंघन करूं नये– हा सामान्य नियम " तीं जर अधर्म कृत्य करावयास सांगत असतील तर अशा प्रसंगीं त्यांच्याही आज्ञेचें उल्लंघन करण्यास प्रत्यवाय नाहीं. " या विशेष नियमाच्या योगानें जसा बाधित होतो, तसाच हा प्रकार समजावा. पण तें त्यांचें म्हणणें आम्हांस युक्त दिसत नाहीं. कारण या सामान्य व विशेष वाक्यांत आम्हांस मुळीं विरोधच दिसत नाहीं व त्यामुळें ते म्हणतात तसें येथें होऊं शकत नाहीं. कारण ज्यांच्यामध्यें विरोध असतो त्यांतील बलवान् दुर्बलाचा बाध करीत असतें असा नियम व अनुभवही आहे. पण येथील या दोन्ही वाक्यांचे विषय निरनिराळे असल्यामुळें कोणत्याही प्रकारचा विरोध नाहीं. तो कसा म्हणून विचाराल तर सांगतों " कोणत्याही प्राण्याची हिंसा करूं नये " हा निषेध हिंसेस अनर्थहेतुत्व आहे असें सुचवितो. म्हणजे हिंसा अनर्थास उत्पन्न करिते एवढेंच हें वाक्य सुचवितें. " ती यज्ञाच्या उपयोगीं नाहीं " असें कांहीं तें सुचवीत नाहीं. व ' अग्निषोमसंबंधी पशूची हिंसा करावी, " अशा अर्थाचें जें दुसरें वाक्य आहे; तें पशूची हिंसा यज्ञाच्या उपयोगीं आहे, एवढेंच सांगतें. ती अनर्थास कारण होत नाहीं असें कांहीं तें सांगत नाहीं. कारण, तें असेंही सुचवितें असें जर मानिलें तर वाक्यभेद होणार (तें वाक्य द्व्यर्थी असें होणार) यास्तव, हिंसेनें अनर्थाचें कारण होणें व यज्ञाच्या उपयोगीं पडणें या दोन्हीमध्यें कोणत्याही प्रकारचा विरोध नाहीं. आतां वरील दोन्हीं वाक्यें ' प्राण्यांची हिंसा करूं नये. व हिंसा यज्ञाच्या उपयोगीं आहे ' आणि ' पशुहिंसा यज्ञाच्या उपयोगीं आहे व ती अनर्थास कारण होत नाहीं, '

अशीं जर असतीं, तर मात्र त्याच्यामध्यें विरोध आला असता, व त्यामुळें त्यांतील बलाढ्य वाक्यानें दुर्बल वाक्याचा बाध केला असता. असो; यावरून हिंसा पुरुषास दोषीही करील व यज्ञाच्या उपयोगीही पडेल; असें ठरलें. आतां वैदिक उपाय क्षय व अतिशय या दोषांनीं कसे युक्त आहेत तें सांगितलें पाहिजे. वस्तुतः हे दोष स्वर्गादि फलाच्या ठायीं असतात. पण त्यांचाच उपायाच्या ठायीं उपचार केला आहे. म्हणजे पुरुष सिंह नसतांना कांहीं साम्यामुळें त्यास जसें 'हा सिंह आहे,' असें उपचारानें म्हणतात, तसाच हा प्रकार आहे असें समजावें. आतां स्वर्गादिक क्षय पावणारे आहेत, हें कशावरून म्हणून म्हणाल तर सांगतों. जें जें विद्यमान कार्य असतें तें तें क्षयी असा नियम आहे. जसा चाकू, किंवा कागद विद्यमान आहे. व तो आपल्या कारणाचें कार्य आहे. यास्तव तो क्षयी आहे. त्याचप्रमाणें स्वर्ग हा विद्यमान पदार्थ आहे व तो यज्ञादिकांचें कार्य आहे. यास्तव तोही क्षयी असला पाहिजे. असें अनुमान होतें. या स्थलीं कार्य म्हणजे परिणाम असें सामान्यतः समजण्यास कांहीं हरकत नाहीं. एकाद्या पदार्थाचा नाश झाल्यास तो नाशही कार्यच होय. हें खरें; पण तो विद्यमान नसतो; अभावरूप असतो. यास्तव तें कार्य क्षयी आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. आतां स्वर्गादि फलाच्या ठायीं अतिशय हा दोष कसा आहे, तें सांगतों. ज्योतिष्टोमादि यज्ञ केवल स्वर्गाचे साधक आहेत व वाजपेयादिक स्वाराज्याचेही साधक आहेत. अर्थात् यांमध्यें अतिशयत्व हा दोष आला. कारण दुसऱ्याच्या संपत्तीचा उत्कर्ष झाला आहे, असें पाहून ज्याची हीन संपत्ति आहे, अशा पुरुषास दुःख होणें साहजिक आहे. एकापेक्षां दुसऱ्यानें अधिक चांगलें असणें हाच अतिशय होय. असो; याप्रमाणें वैदिक कर्मसमूहही दृष्ट उपायांप्रमाणेंच निरुपयोगी आहेत, असें सांगितलें. पण पूर्वमीमांसकांचें अमरत्वाविषयीं जें म्हणणें आहे, त्याचें निरसन करावयाचें राहिलें आहे. 'आम्ही सोमपान केलें व अमर झालों' या वाक्यामध्यें 'अमर' असा जो शब्द आहे तो 'चिरकाल रहाणारा' या अर्थी घ्यावा. असें करण्याविषयीं प्रमाणही आहे. 'प्रलयापर्यंत रहाणाऱ्या स्थानास अमृतत्व असें म्हटलें जातें.' म्हणजे प्रलयापर्यंत जें स्थान रहातें तें अमरस्थान होय असें म्हटलें आहे. "पुण्यामुळें संपादन करून घेतलेला लोक क्षय पावतो" अशा अर्थाची प्रत्यक्ष श्रुति आहे. "पुण्य क्षीण झालें असतां ते

मृत्युलोकामध्यें प्रवेश करितात" असें भगवद्वचन आहे. आणि त्यामुळेंच "कर्म, प्रजा व धन यांतील एकानेंही मोक्षाची प्राप्ति होत नाहीं, तर केवल संन्यासानेंच त्याचा लाभ होतो" अशा अर्थाची श्रुति आहे. या ठिकाणीं संन्यास याचा अर्थ सर्वकर्मत्यागरूप संन्यासानें प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानानें असा समजावा. तसेंच "हृदयामध्यें असलेलें सुखरूप व स्वयंप्रकाश ब्रह्म कर्माहून भिन्न असलेल्या ज्ञानानें प्राप्त करून घेऊन महात्मे यति त्यामध्यें मिळून जातात." "द्रव्याची इच्छा करणारे; संतति निर्माण करणारे व कर्में करणारे ऋषि मृत्यूस प्राप्त झाले." (या स्थळीं मृत्यु म्हणजे स्वर्गादि क्षयी फलें) "दुसरे ज्ञानी ऋषि कर्मांच्या योगानें प्राप्त न होणाऱ्या मोक्षास ज्ञानाच्या योगानें संपादन करिते झाले" इत्यादि अर्थाच्या अनेक श्रुति कर्मांच्या योगानें परम अमृतत्व मिळत नाहीं, असें स्पष्ट सांगत आहेत. हें सर्व मनांत आणून ग्रंथकार म्हणतातः—त्या सोमयागादि अविशुद्ध आणि अनित्य व सातिशय फल देणाऱ्या दुःखनाशक वैदिक उपायांहून विपरीत म्हणजे हिंसादि दोषशून्य नित्य व निरतिशय फल देणारा उपाय अधिक प्रशस्त होय. कारण "त्या पुरुषाची वारंवार पुनरावृत्ति होत नाहीं, म्हणजे तो पुनरपि जन्ममरणपरंपरेंत पडत नाहीं" अशा अर्थाची श्रुति आहे. पण या आमच्या म्हणण्यावर एक शंका येण्यासारखी आहे ती हीः–विवेकज्ञानानें प्राप्त होणारा मोक्षही अनित्य आहे. कारण त्रिविध दुःखाचा ध्वंस हाच मोक्ष व हें मोक्षरूपी फलही कार्य आहे. तेव्हां जें जें कार्य तें तें अनित्य अशी व्याप्ति असल्यामुळें मोक्षही अनित्य आहे, असें ठरतें. पण ही शंका व्यर्थ आहे. कारण जें जें भाव कार्य तें तें अनित्य. असें आम्हीं वर एकदा सांगितलेंच आहे. दुःखध्वंस म्हणजे दुःखाचा नाश; तो जरी कार्यरूप असला तरी भावरूप नाहीं. व त्यामुळें दुःखाभावरूप मोक्ष अनित्य नाहीं. शिवाय 'कारणप्रवृत्ति खुंटली कीं कार्याची पुनरुत्पत्ति होत नाहीं' असा नियम असल्यामुळें व विवेकज्ञान होईपर्यंतच कारणांची प्रवृत्ति होत असल्यामुळें विवेकज्ञानानंतर दुःखाची पुनरपि उत्पत्तिही होणार नाहीं. ही गोष्ट आम्ही पुढें ५९ व्या कारिकेंत अधिक स्पष्ट करूं. असो; या सर्व विवेचनाचें सार असें:— त्या दुःखनाशक वैदिक उपायाहून, प्रधान व पुरुष भिन्न आहेत असा साक्षात्कार होणें हा दुःखनाशक उपाय विपरीत आहे. व त्यामुळेंच तो अधिक श्रेयस्कर आहे. वैदिक उपाय वेदविहित असल्यामुळें व तो

दुःखाचाही किंचित् नाश करीत असल्यामुळें प्रशस्त आहे. त्याचप्रमाणें प्रकृति व पुरुष भिन्न आहेत. हा प्रत्ययही प्रशस्त आहे. पण या दोन प्रशस्त उपायांपैकीं दुसरा अधिक प्रशस्त आहे. कारण यामध्यें हिंसेचा गंधही नसून याच्या योगानें मिळणारें फल नित्य व निरतिशय आहे. या विवेकाची उत्पत्ति कशी होईल तें सांगतातः—व्यक्त अव्यक्त व ज्ञ यांच्या विज्ञानापासून याची उत्पत्ति होते. विज्ञान म्हणजे विवेकानें होणारें ज्ञान. हीं भिन्न भिन्न आहेत असें ज्ञान. व्यक्त म्हणजे कार्य, त्याचें ज्ञान अगोदर होतें. नंतर त्याच्या कारणाचें म्हणजे अव्यक्ताचें ज्ञान होतें व हीं दोन्हीं दुसऱ्या कोणाकरितां तरी आहेत. असें वाटून त्यावरून त्यांच्याहून अगदीं भिन्न असलेल्या आत्म्याचें ज्ञान होतें. तात्पर्य ज्ञानाचा हा असा क्रम असल्यामुळें येथेंही व्यक्त, अव्यक्त व ज्ञ असें क्रमानेंच म्हटलें आहे. याचा मथितार्थ असा—श्रुति, स्मृति, इतिहास व पुराण यांच्या द्वारा व्यक्त, अव्यक्त व ज्ञ यांचें विवेकपूर्वक श्रवण करून म्हणजे तीं भिन्न भिन्न आहेत असें जाणून शास्त्रीय युक्तीनेंच त्यांची व्यवस्था करून म्हणजे या पदार्थांची अशी स्थिति आहे; याचा हा उपयोग आहे; इत्यादि प्रकारें व्यवस्था लावून दीर्घकाल, सतत, व मोठ्या सत्कारानें भावनामय योगनामक धर्माचें सेवन केलें असतां विज्ञान होतें. हाच प्रकार पुढें एवं तत्त्वाभ्यासात्० इत्यादि चवसष्ठाव्या कारिकेंत सांगतील. विवेकज्ञानाकरितां योगाचें दीर्घकालपर्यंत सेवन केलें पाहिजे; सतत, एकसारखें, एक क्षणही न विसंबितां सेवन केलें पाहिजे व मोठ्या आदरानें सेवन केलें पाहिजे. असें योगसूत्रांतही सांगितलें आहे. चित्ताचें ऐकाग्र्य करून आत्म्यास पाहणें हाच परमधर्म होय, असें धर्मशास्त्रांत सांगितलेंच आहे. २.

कौ० सारः—असो; याप्रमाणें या शास्त्रामध्यें ज्याचें प्रतिपादन करावयाचें आहे, तें बुद्धिमानांस इष्ट आहे, असें सांगून आतां शास्त्राचा आरंभ करणारे ग्रंथकार वाचकांस व श्रोत्यांस शास्त्राचा अर्थ सहज समजावा, म्हणून प्रथमतः त्याची थोडक्यांत प्रतिज्ञा करितातः—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ॥
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ ३ ॥

अन्वयः—मूलप्रकृतिः प्रकरोतीति प्रकृतिः प्रधानं सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था । सा अविकृतिः प्रकृतिरेव केवला । मूलं चासौ प्रकृतिः मूलप्रकृतिः ।

महदाद्याः महदहंकारतन्मात्ररूपाः प्रकृतिविकृतयः सप्त । प्रकृतयश्च ता विकृतयश्च प्रकृतिविकृतयः । षोडशको विकारः पञ्च महाभूतानि, एकादशेन्द्रियाणि च इति षोडशको गणो विकार एव न प्रकृतिः । न प्रकृतिः नापि विकृतिः इत्याकारकः पुरुषः ॥ ३ ॥

अर्थः—विशेष प्रकारें सृष्टि करणारी जी प्रकृति तिला प्रधान असेंही म्हणतात. सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांची साम्यावस्था म्हणजेच प्रकृति होय. साम्यावस्था म्हणजे त्या तिघांनीं सारख्या प्रमाणानें असणें. ती केवल प्रकृतीच आहे, विकृति नव्हे. व ती मूल प्रकृति आहे. महत्तत्त्व, अहंकार व पांच तन्मात्रें अशा सात प्रकृति व विकृतिही आहेत. पांच महाभूतें व अकरा इंद्रियें मिळून सोळा विकार आहेत. हीं सोळा तत्त्वें केवळ विकारच आहेत. कोणाचीही प्रकृति नव्हेत. आणि जो कोणाची प्रकृतिही नव्हे व विकृतिही नव्हे, तो पुरुष होय. ॥ ३ ॥

कौ० सारः—थोडक्यांत सांगावयाचें झाल्यास या शास्त्राच्या अर्थांचे चार प्रकार आहेत, असें सांगतां येतें; ते असे—कांहीं अर्थ केवळ प्रकृतिच आहे. कांहीं केवळ विकृतिच आहे. कांहीं प्रकृतिही आहे व विकृतिही आहे. व एक तर या दोन्ही प्रकारचा नाहीं. आतां यांतील प्रत्येकाचें वर्णन करितों. मूलप्रकृति या नांवाचा जो एक शास्त्रार्थ आहे तो केवल प्रकृतिरूपच आहे. म्हणजे सर्व सृष्टीस निर्माण करणारी ही प्रकृति कोणाची कधींही विकृति (विकार) होत नाहीं. कारण ती मूलप्रकृति आहे. म्हणजे ही सर्वांचें मूळ आहे. हिचें मूळ दुसरें कांहीं नाहीं. कारण हिचेंही मूळ मानिल्यास अनवस्था प्रसंग येईल. ज्या वस्तूची निर्णयाकरितां कल्पना केलेली असते तिच्या जातीच्या अनेक वस्तूंची परंपरा कल्पिणें व अशा प्रकारच्या कल्पनांचाही शेवट न होणें यास अनवस्था म्हणतात. जसें, सर्वांचें मूल प्रकृति आहे, अशी कल्पना केल्यावर प्रकृतीचें मूळ काय आहे? त्या मुळाचें मूळ काय आहे? त्याचें मूळ काय आहे? पुनः त्याचें मूळ काय आहे? अशी मूळाविषयींच म्हणजे एकदां कल्पिलेल्या पदार्थाच्या सजातीय पदार्थाविषयींच कल्पना करावी लागते, व तिचा शेवट कधींच होत नाहीं. म्हणुन

प्रकृतिच सर्वांचें मूळ आहे व तिचें मूळ कांहीं एक नाहीं, असें समजावें. येथपर्यंत शास्त्रार्थाचा एक भाग झाला. आतां प्रकृतिविकृति कोणत्या व किती आहेत तें सांगतों. प्रकृतिविकृति म्हणजे जीं तत्त्वें आपल्या विकारांच्या प्रकृति आहेत, व आपल्या प्रकृतीच्या विकृति आहेत. अशीं तत्त्वें एकंदर सात आहेत. १ महत्तत्त्व, २ अहंकार, ३ शब्दतन्मात्र, ४ स्पर्शतन्मात्र, ५ रूपतन्मात्र, ६ रसतन्मात्र व ७ गंधतन्मात्र. अशीं हीं सात तत्त्वें प्रकृतिविकृतिरूप आहेत. तीं प्रकृतिविकृतिरूप कशीं तें आतां स्पष्ट करून सांगू या. महत्तत्त्व अहंकाराची प्रकृति आहे व मूळप्रकृतीची विकृति आहे. याठिकाणीं प्रकृति म्हणजे कारण व विकृति म्हणजे कार्य असें थोडक्यांत समजावें. तसेंच अहंकारतत्त्व तन्मात्रांची प्रकृति व महतत्त्वाची विकृति आहे, त्याचप्रमाणें पूर्वोक्त पांच तन्मात्रें आकाशादि महाभूतांची प्रकृति व अहंकाराची विकृति आहेत. येथें शास्त्रार्थाचा दुसरा प्रकार संपला. आतां केवळ विकृति कोणती व तिचे किती भाग आहेत तें सांगतों. आकाशादि पांच महाभूतें, पांच ज्ञानेंद्रियें, पांच कर्मेंद्रियें व मन हीं सोळा तत्त्वें केवळ विकार आहेत. हीं तत्त्वें कोणाचीही प्रकृति नाहींत. आतां गाय, वृक्ष इत्यादि पदार्थ पृथ्वीचे विकार आहेत; गारा, बर्फ इत्यादि जलाचे विकार आहेत; तसेंच दहीं, बीज इत्यादि गाय, वृक्ष, इत्यादिकांचे विकार आहेत, हें खरें, व त्यामुळें त्या त्या विकारांचे ते ते पृथिव्यादि पदार्थ प्रकृतिरूप आहेत यांत कांहीं संशय नाहीं; पण ते विकार पृथिवी इत्यादि पंच महाभूताहून भिन्न तत्त्वें नव्हेत; तर, गाय, वृक्ष, दहीं, बीज, हीं पृथ्वीरूपच आहेत. व गारा, बर्फ हे पदार्थ जलरूप आहेत. म्हणून तीं भिन्न तत्त्वें मानिलेलीं नाहींत. दुसऱ्या तत्त्वाचें जें उपादान कारण असतें, तेंच प्रकृति होय; असें आम्ही समजतों. गाय, घडा, वृक्ष इत्यादि जे पदार्थ आहेत ते सर्वही स्थूल आहेत; व इंद्रियांच्या योगानें त्या सर्वांचेंही ग्रहण करितां येतें. यास्तव तीं भिन्न तत्त्वें नव्हेत. कारण जीं भिन्न तत्त्वें असतात तीं पदार्थांचा विभाग करविणाऱ्या भिन्न उपाधीनें युक्त असतात. जसें तीन गुणांची साम्य अवस्था व त्यांचें वैषम्य ह्या भिन्न उपाधि मूळ प्रकृति व महतत्त्वादिक सात पदार्थ यांचा विभाग करितात. त्यामुळें तीं भिन्न तत्त्वें मानलेलीं आहेत. पण तसा प्रकार पृथ्वी व गाय, वृक्ष इत्यादिकांमध्यें नाहीं. उलट स्थूलपणा, इंद्रियग्राह्यत्व इत्यादि धर्म त्या दोघांमध्येंही सारखेच आहेत. आतां

राहिलेल्या चवथ्या शास्त्रार्थाचें विवेचन करावयाचें आहे. पुरुष हा शास्त्रार्थाचा चवथा प्रकार होय. तो कोणाची प्रकृति नाहीं व कोणाचा विकारही नाहीं. म्हणून त्यास अनुभयरूप असें म्हटलें आहे. अनुभयरूप म्हणजे उभयरूप नसलेला. हें सर्व पुढें २०, २१, २२ या कारिकांत अधिक स्पष्ट होईल. याप्रमाणें या कारिकेंत सांख्यशास्त्रास मान्य असलेलीं पुरुषासह पंचवीस तत्त्वें कोणतीं तें थोडक्यांत सांगितलें आहे. ॥ ३ ॥

कौ० सारः—आतां हा वर सांगितलेला शास्त्रार्थ प्रमाणांनीं सिद्ध होणारा आहे; हें ठरविण्याकरितां सांख्यशास्त्रास इष्ट असलेलीं प्रमाणें कोणतीं; तीं किती आहेत व त्यांचीं लक्षणें काय आहेत, हें अगोदर सांगितलें पाहिजे. पण कोणत्याही पदार्थाचें सामान्य लक्षण केल्यावांचून विशेष लक्षण करितां येत नाहीं. यास्तव प्रथमतः प्रमाणाचें सामान्य लक्षण व त्याचे प्रकार सांगतातः—

दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् ॥
त्रिविधं प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि ॥ ४ ॥

अन्वयः—सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् एष्वेव दृष्टादिषु सर्वेषां प्रमाणानां सिद्धत्वात् अन्तर्भावात् । दृष्टं प्रत्यक्षं, अनुमानं, च आप्तवचनं इति त्रिविधं प्रमाणं इष्टम् । हि यतः प्रमेयसिद्धिः प्रमाणात् भवति ॥ ४ ॥

अर्थः—इतर सर्व प्रमाणांचा या प्रत्यक्षादि प्रमाणांमध्येंच अंतर्भाव होत असल्यामुळें प्रत्यक्ष, अनुमान, व आप्तवाक्य असें तीन प्रकारचेंच प्रमाण इष्ट आहे. प्रमेयाची सिद्धि प्रमाणामुळेंच होत असल्यामुळें येथें अगोदर प्रमाणांचें प्रतिपादन चालविलें आहे. ॥ ४ ॥

कौ० सारः—या कारिकेंमध्यें प्रमाण असें जें पद आहे, तें स्वतः लक्ष्य आहे. म्हणजे त्याचें लक्षण करावयाचें आहे. व त्या प्रमाण या शब्दाची जी व्युत्पत्ति आहे तेंच त्याचें लक्षण आहे. ज्याच्या योगानें प्रमेयाचें यथार्थ ज्ञान होतें तें प्रमाण, अशी याची व्युत्पत्ति आहे. तिच्यावरून हें यथार्थ ज्ञानाचें साधन आहे, असें समजतें. यथार्थ ज्ञानासच प्रमा असें म्हणतात. पण प्रमा किंवा यथार्थ ज्ञान याचा शास्त्रीय अर्थ काय आहे, तें येथें सांगितलें पाहिजे. जिचा विषय निश्चित, अबाधित व अज्ञात आहे अशा चित्तवृत्तीच्या योगानें

होणारा जो फलनामक बोध त्यास प्रमा किंवा यथार्थज्ञान म्हणतात. व तिचें जें साधन तेंच प्रमाण होय. प्रमेचा अर्थ सांगतांना निश्चित, अबाधित व अज्ञात अशीं विषयास तीन विशेषणें दिलेलीं आहेत. त्यांच्या योगानें संशय, विपरीत ज्ञान व स्मृति यांचीं जीं साधनें तीं प्रमाणें नव्हेत असें ठरतें. हें पान आहे किंवा हा चाकू आहे. असा ज्या ज्ञानाचा विषय निश्चित असतो, तेंच यथार्थ ज्ञान व त्याचें जें साधन तेंच प्रमाण होय. पण हा चाकू आहे कीं, कागदाचा तुकडा आहे, असा संशय ज्या ज्ञानाचा विषय असतो, तें ज्ञानच प्रमा नसल्यामुळें त्याचें साधनही प्रमाण नव्हे. त्याचप्रमाणें जमिनीवर चुन्याचा ठिपका पडलेला असतांना ती चवली आहे असें ज्ञान झाल्यास तें स्वतः प्रमा नसल्यामुळें त्याचें साधनही प्रमाण नव्हे. स्मृति अनुभवानंतर होते हें सर्वांस ठाऊक आहे. यास्तव तिचें साधनही प्रमाण नव्हे. आणि हीच गोष्ट व्यक्त करण्याकरितां ज्या चित्तवृत्तीचा विषय निश्चित असतो, अबाधित असतो व अज्ञात असतो, असें वर म्हटलें आहे. अबाधित म्हणजे प्रमाणाच्या सहायानें निरूपण करूं लागलें असतां खोटा न ठरणारा जसें:–जमिनीवर पडलेली चवली जरी हातांत उचलून घेऊन पाहिली व तिला बाजारांत नेऊन तिचें कांहीं घेऊं लागलें तरी ती चवली नव्हे असें होत नाहीं; पण तोच वर सांगितलेला चुन्याचा टिपका घ्या. जवळ जाऊन त्यास हात लावितांच त्याचा चवलीपणा नाहींसा होतो. अज्ञात म्हणजे न अनुभाविलेला हा चाकू आहे असें प्रत्यक्ष दिसलें म्हणजे आपणास चाकूचें ज्ञान झालें असें आपण म्हणतों, पण तें ज्ञान कशानें झालें? तर इंद्रियानें; पूर्वींच्या अनुभवानें नव्हे. स्मृतीचा प्रकार असा आहे का? नाहीं. तर ती केवल पूर्वानुभवामुळेंच होत असते. आपल्या चाकूस पूर्वीं जरी आपण हजार वेळां पाहिलें असलें तरी ज्यावेळीं हा चाकू असें आम्हांस प्रत्यक्ष दिसतें त्यावेळीं त्या पूर्वींच्या हजारों अनुभवांचा कांहींएक उपयोग होत नाहीं. सारांश, अशा प्रकारच्या यथार्थ ज्ञानाचें जें साधन तेंच प्रमाण होय. या प्रमाणांच्या संख्येविषयीं मोठा वाद आहे, कोणी ह्मणतात, प्रमाण एक आहे; कोणी म्हणतात दोन आहेत; कोणी म्हणतात सहा आहेत; कोणी ह्मणतात आठ आहेत. पण आह्मांस प्रत्यक्ष, अनुमान व आप्तवचन हीं तीनच प्रमाणें मान्य आहेत. उपमानादि जीं इतर प्रमाणें आहेत, त्यांचाही या तीन प्रमाणांमध्येंच अंतर्भाव होतो. तो कसा तें आम्हीं पुढच्या कारिकेंत

सांगू. " प्रमाणें तीनच आहेत " असें जें आम्ही वर म्हटलें आहे, तें लौकिक प्रमाणांस उद्देशून म्हटलें आहे. म्हणजे लोकांमध्यें प्रचलित असलेल्या प्रमाणांचीच संख्या आम्हीं येथें सांगितली आहे. कारण हें शास्त्र लोकांच्या बोधाकरितां आहे. तेव्हां त्यांस ज्याचा उपयोग नाहीं, अशा च्यवथ्या आर्ष प्रमाणाची गणना करून तरी काय मिळणार ? तें प्रमाण बालपणापासून ब्रह्मचारी राहून जे अतींद्रिय ज्ञानी झालेले असतात त्यांच्या करितां आहे. सामान्य लोकांस त्यांचा उपयोग होण्यासारिखा नाहीं. असो; मागच्या कारिकेंत प्रमेयांची प्रतिज्ञा केली व त्यांचेंच प्रतिपादन करण्याकरितां हें शास्त्र प्रवृत्त झालें. तेव्हां प्रमेयाचेंच निरूपण करणें प्रशस्त असून या प्रमाणाच्या भानगडींत पडणें व्यर्थ आहे, असें कोणी म्हणतील, पण प्रमेयाची प्रतीति प्रमाणावांचून होणें शक्य नाहीं. म्हणून आम्ही या प्रमाणांच्या वाटाघाटींत पडलों आहों. ॥ ४ ॥

कौ०सारः—पूर्व कारिकेंत प्रमाणाचें सामान्य लक्षण व त्याचे प्रकार सांगितले. आतां या कारिकेंत त्या सर्वांचें विशेष लक्षण सांगावयाचें आहे. पण अगोदर कोणत्या प्रमाणाचें लक्षण सांगावें ? असा प्रश्न आला असतां प्रत्यक्ष प्रमाण सर्वांमध्यें श्रेष्ठ असल्यामुळें त्याचेंच लक्षण अगोदर सांगणें बरें असें वाटतें. कारण तें श्रेष्ठ तर आहेच, पण अनुमानादि दुसरीं प्रमाणेंही याच्याच अधीन आहेत. शिवाय याच्याविषयीं कोणत्याही वाद्याचा मतभेद नाहीं. यास्तव प्रथमतः प्रत्यक्ष प्रमाणाचें लक्षण सांगून नंतर लागलेंच अनुमानादिकांचेंही लक्षण सांगतातः—

प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टं त्रिविधमनुमानमाख्यातम् ॥
तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकमाप्तश्रुतिराप्तवचनं तु ॥ ५ ॥

अन्वयः—दृष्टं प्रतिविषयाध्यवसायः विषयं विषयं प्रति वर्तत इति प्रतिविषयं इंद्रियं, वृत्तिः, च संनिकर्षः । अर्थसंनिकृष्टं इंद्रियं इत्यर्थः । तस्मिन् अध्यवसायः तदाश्रितः बुद्धिव्यापारः । अनुमानं पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतो दृष्टं च इति त्रिविधं । तत् लिंगलिंगिपूर्वकः । आप्तश्रुतिः प्राप्ता युक्ता श्रुतिः आप्तश्रुतिः । सैव आप्तवचनाख्यं प्रमाणम् ॥ ५ ॥

अर्थः—विषयाशीं संबद्ध झालेलें जें इंद्रिय त्याच्या आश्रयानें असलेला बुद्धिव्यापार म्हणजे ज्ञानच दृष्ट प्रमाण होय. अनुमान

पूर्ववत्, शेषवत् व सामान्यतो दृष्ट असें तीन प्रकारचें आहे. तें व्याप्यव्यापकभाव व पक्षधर्मताज्ञान यांच्या योगानें होत असतें. आप्तश्रुति हेंच आप्तवचनसंज्ञक तिसरें प्रमाण आहे. आप्त म्हणजे प्राप्त, युक्त, योग्य; व श्रुति म्हणजे वाक्यापासून उत्पन्न झालेलें वाक्याच्या अर्थाचें ज्ञान. अर्थात् योग्य वाक्यार्थज्ञानच आप्तवचननामक तिसरें प्रमाण होय. ॥ ५ ॥

कौ० सार:—या कारिकेंत "दृष्टं" असें जें पद आहे, तें लक्ष्य आहे. म्हणजे त्याचें लक्षण करावयाचें आहे. व "प्रतिविषयाध्यवसायः" हें त्याचें लक्षण आहे. समान जातीच्या पदार्थांपासून व असमान जातीच्या पदार्थांपासून लक्ष्यास अगदीं भिन्न करणें हा लक्षणाचा अर्थ आहे. जो विषयांचें ग्रहण करणारा तो विषयी व त्यास जे आपल्या रूपानें निरूपणीय करितात ते विषय होत. म्हणजे जे पुरुषास आपल्या स्वरूपामध्यें आसक्त करितात ते विषय; असा याचा सारांश. पृथिवी, आप इत्यादि; सुख, दुःख इत्यादि; आणि आमच्या ज्ञानसाधनांचे विषय न होणारे पण अतींद्रिय ज्ञानी जे योगी त्यांच्या ज्ञानाचे विषय होणारे तन्मात्ररूप हे सर्व विषय होत. यांतील प्रत्येक विषयाशीं इंद्रिय संबद्ध होतें. म्हणजे अंतःकरण व विषय यांच्यामध्यें इंद्रियाच्या द्वारा एक प्रकारचा सूक्ष्म प्रवाह सुरू होतो. त्यालाच वृत्ति असें ह्मणतात. नैयायिक या वृत्तियुक्त इंद्रियासच विषयाशीं संनिकृष्ट झालेलें इंद्रिय असें म्हणतात. असो; अशा या विषयसंनिकृष्ट इंद्रियामध्यें असणारा जो अध्यवसाय म्हणजे तशा प्रकारच्या इंद्रियाचा आश्रय करून असलेला जो बुद्धीचा व्यापार त्यास ज्ञान असें म्हणतात. याचा अधिक स्पष्ट अर्थ असा—ज्यांनीं विषयांचें ग्रहण केलें आहे अशा इंद्रियांची अगोदर वृत्ति निर्माण होते; तिच्यायोगानें बुद्धींतील तमोगुणाचा जोर कमी होतो व त्यामुळें सत्त्वगुणाची वृद्धि होते; या सात्त्विक वृत्तीसच अध्यवसाय ज्ञान व वृत्ति असें म्हणतात. पण हें प्रमाण आहे; प्रमा नव्हे. नंतर या प्रमाणज्ञानाच्या योगानें चेतनशक्तीवर होणारा जो अनुग्रह तेंच फल किंवा प्रमाज्ञान होय. पुस्तक, लेखणी, दौत, इत्यादि बाह्य पदार्थांचें चैतन्यामध्यें प्रतिबिंब पडेल, अशा प्रकारचा त्यांचा वृत्तिद्वारा चैतन्याशीं होणारा संबंध हाच

चैतन्यावरील अनुग्रह होय. पण ही व्याख्या कठिण असल्यामुळें तिचा येथें अधिक विस्तार केला पाहिजे. प्रथमतः इंद्रियांचा विषयांशीं संनिकर्ष[1] झाला असतां ते विषय इंद्रियांमध्यें प्रतिबिंबित होतात. नंतर ज्यांच्यामध्यें विषयांचें प्रतिबिंब पडलें आहे, अशीं तीं इंद्रियें बुद्धीमध्यें प्रतिबिंबित होतात. व त्यांच्या प्रतिबिंबानें युक्त असलेली बुद्धी चैतनपुरुषामध्यें प्रतिबिंबित होते. याप्रमाणें चेतनामध्यें प्रतिबिंबित झालेली बुद्धि त्या चेतनाशीं तादात्म्य पावून प्रकाशित होते व तिच्या प्रकाशण्यानें विषयही प्रकाशित होतात. निर्मल पदार्थामध्यें त्याच्या समोर आलेली कोणतीही वस्तु प्रतिबिंबित होते, हें सर्वांस ठाऊक आहेच. याप्रमाणें सर्व पदार्थांचें प्रतिबिंब चेतनामध्यें पडतें, असें समजावें. प्रतिबिंब म्हणजे विषय व विषयी पुरुष यांचा एक प्रकारचा संबंध हाच अनुग्रह होय. असो; बुद्धितत्त्व प्रकृतीपासून परिणाम पावलेलें असल्यामुळें अचेतन आहे. त्यामुळें तिचा जो अध्यवसाय तोही दगडाप्रमाणें जडच असणार हें उघड आहे. तसेंच बुद्धितत्त्वाचे सुखादि दुसरे परिणामही जड आहेत. पुरुष सुखादि परिणामाशीं संबंध न ठेवणारा व चेतन आहे. पण तो बुद्धीमध्यें प्रतिबिंबित झाला असतां तिच्याशीं तादात्म्य पावून तिच्यावर रहाणाऱ्या ज्ञानसुखादि धर्मांच्या योगानें स्वतः ज्ञानसुखादि धर्मांनीं युक्त असल्यासारिखा होतो. एवढ्या करितांच चेतनशक्तीवर अनुग्रह होतो, असें वर ह्मटलें आहे. असो; इकडे चैतन्याशीं तादात्म्य पावल्यामुळें अचेतन असलेली बुद्धि व तिचा जड अध्यवसायही चेतन असल्यासारिखा होतो. आणि तसें पुढें २० व्या कारिकेंत सांगितलेंही आहे. या स्थलीं अध्यवसाय असें ह्मणून संशयाचा निरास केला आहे. कारण "हें झाड आहे कीं, अन्य कांहीं आहे," असा संशय दोन कोटींनीं युक्त असतो. पण अध्यवसायाचें एकच निश्चित रूप असतें. फार काय पण अध्यवसाय व निश्चय हे दोन्ही शब्द एकाच अर्थाचे वाचक आहेत. लक्षणामध्यें विषयशब्दाचें ग्रहण करून ज्याचा विषय खोटा आहे, अशा विपर्ययाचें म्हणजे मिथ्या ज्ञानाचें निराकरण केलें आहे. प्रति या शब्दाचें ग्रहण करून इंद्रिय व विषय यांच्या संनिकर्षाची सूचना केली. व त्यामुळें अनुमान, स्मृति इत्यादिकांचें निराकरण झालें. तात्पर्य, याप्रमाणें "प्रतिविषयाध्यवसाय" हें दृष्ट ह्मणजे प्रत्यक्षप्रमाणाचें संपूर्ण लक्षण झालें. लक्षण हें लक्ष्यास

---

१ संनिकर्ष म्हणजे एकप्रकारचा संबंध.

सजातीयापासून व विजातीयांपासून भिन्न करणारें असतें, असें वर सांगितलेंच आहे. प्रत्यक्षाचे सजातीय पदार्थ अनुमानादिक प्रमाणें व विजातीय पुस्तक, कागद, शाई, इत्यादि होत. निरनिराळ्या शास्त्रांतून शास्त्रसिद्धान्त जाणणाऱ्या पूज्य विद्वानांनीं केलेल्या निरनिराळ्या लक्षणांचें परीक्षण येथें विस्तारभयास्तव केलें नाहीं.

प्रत्यक्ष प्रमाणाविषयीं तर कोणाचाच वाद नव्हता व त्यामुळें आम्हांस त्याचें प्रतिपादन एकदम सुरू करितां आलें. पण अनुमानाचा प्रकार तसा नाहीं. लोकांमध्यें प्रसिद्ध असेल तेवढेंच प्रमाण मानणारे लोकायतिक (चार्वाक) केवल प्रत्यक्षप्रमाणच मानीत असतात. पण आम्ही त्यांस असें विचारितों कीं ज्यास ज्ञान झालेलें नाहीं, किंवा ज्यास संशय आला आहे किंवा ज्याला विपरीत ज्ञान झालें आहे, त्या पुरुषास तुम्ही कसें ओळखिणार? तुम्ही तर धडधडीत स्थूलदृष्टि; तेव्हां तुम्हांस त्याच्या चित्तांतील अज्ञान, संदेह व विपर्यास प्रत्यक्ष दिसणें शक्य नाहीं. कारण तुम्ही जर योगी असतां तर अंतर्दृष्टीनें तुम्ही त्यास ओळखाल असें समजतां आलें असतें. बरें, प्रत्यक्षावांचून दुसऱ्या एकाद्या प्रमाणानें तुम्ही त्यास ओळखाल असें म्हणावें, तर दुसरें प्रमाण तुम्हांस मान्य नाहीं. अज्ञान, संशय व विपर्यास यांच्याविषयीं निश्चय न करितां भेटेल त्याला आपला इष्ट अर्थ सांगूं लागाल, तर वेड्याप्रमाणें ते तुमची उपेक्षा करितील. म्हणजे तुमच्या म्हणण्याकडे लक्ष्य देणार नाहींत. तेव्हां दुसऱ्या पुरुषामध्यें असणारे अज्ञानादि दोष तुम्हांस त्याच्या बोलण्यावरून अनुमानानेंच ताडिले पाहिजेत. म्हणजे "अरे हा याविषयीं असें असें म्हणत आहे, तेव्हां याला याचें यथार्थ ज्ञान झालेलें नाहीं. कारण या बोलण्यावरून त्याचा अभिप्राय निराळा दिसतो. व तो जर निराळा नसता, तर हा असें बोललाच नसता" इत्यादि प्रकारें दुसऱ्या मनुष्यांतील अज्ञानादि दोष त्याच्या भिन्न अभिप्रायामुळें तोंडांतून निघणाऱ्या अयोग्य वाक्यावरूनच जाणले पाहिजेत. अर्थात् तुज लोकायतिकाची जरी इच्छा नसली तरी तुला अनुमानाचा स्वीकार हा केलाच पाहिजे. असो; याप्रमाणें चार्वाकास निरुत्तर केल्यावर आतां अनुमानाच्या प्रतिपादनास आरंभ करण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. अनुमान हें प्रत्यक्ष प्रमाणाचें कार्य आहे. यास्तव प्रत्यक्षानंतर त्याचेंच निरूपण करणें योग्य आहे. प्रथमतः अनुमानाचें सामान्य लक्षण सांगूं या. "लिंगलिंगिपूर्वकं" हें

त्याचें सामान्य लक्षण आहे. लिंग म्हणजे व्याप्य व लिंगि म्हणजे व्यापक. शंकित व समारोपित अशा ज्या दोन प्रकारच्या उपाधि त्यांच्या निराकरणानें पदार्थांशीं स्वभावतः जो धर्म संबद्ध असतो तोच व्याप्य होय. व ज्याच्याशीं तो संबद्ध असतो तो व्यापक होय. म्हणजेच धर्मीस व्यापक व त्याच्या स्वाभाविक धर्मास व्याप्य म्हणतात. लक्षणामध्यें लिंग व लिंगि असे विषय (म्हणजे पदार्थ) दाखविणारे शब्द घेतले आहेत. पण त्यावरून त्याचा प्रत्यय (अनुभव) सूचित होतो असें समजावें. म्हणजे लिंगलिंगिपूर्वकं या लक्षणाचा अर्थ असा होईल.–धूमादि व्याप्य आहे म्हणजे अग्नीचा स्वाभाविक धर्म आहे व अग्नि व्यापक आहे म्हणजे आपल्या धूमादि स्वाभाविक धर्माचा आश्रय आहे; असा जो प्रत्यय (अनुभव) तत्पूर्व (म्हणजे त्या अनुभवानंतर) अनुमान होतें. वरील लक्षणांत लिंगि असा जो एक शब्द आहे त्याची आवृत्ति करावी. म्हणजे "तल्लिंगलिंगिलिंगिपूर्वकं" असें लक्षण केलें आहे, असें समजावें. म्हणजे लिंग ज्याच्यावर आहे अशा पक्षधर्मतेचें ज्ञानही त्यांत व्हावयास पाहिजे, असें म्हटल्यासारिखें होईल. लिंगानें पक्षावर रहाणें हीच पक्षधर्मता होय. पक्षादि सर्व पारिभाषिक शब्दांचें विवेचन तर्कसंग्रहसारांत होऊन गेलें आहे. असो; याप्रमाणें सर्व रचना केली असतां व्याप्यव्यापकभाव व पक्षधर्मता यांच्या ज्ञानपूर्वक म्हणजे त्यांचें ज्ञान झालें असतां; यांच्या ज्ञानानें अनुमान होतें, असें अनुमानाचें सामान्यलक्षण सिद्ध होतें. आतां गौतममुनि प्रणीत न्यायशास्त्रांत सांगितलेले अनुमानाचे प्रकार किती आहेत त्याचें स्मरण करून देतात–सामान्यतः ज्याचें लक्षण सांगितलें आहे असें तें अनुमान तीन प्रकारचें आहे. म्हणजे पूर्ववत्, शेषवत् व सामान्यतो दृष्ट असे त्याचे तीन प्रकार आहेत. पण त्या तिन्ही प्रकारांचा वीत व अवीत या दोन कोटींमध्यें अंतर्भाव होतो. अन्वयव्याप्तीच्या द्वारा प्रवृत्त होणारें व साध्याचें विधान करविणारें असें जें अनुमान असतें, तें पूर्ववत् वीत; व व्यतिरेक व्याप्तीच्या द्वारा प्रवृत्त होणारें व व्यापक निषेधपूर्वक व्याप्याचा निषेध करणारें जें अनुमान तें अवीत होय. अवीत हेंच शेषवत् होय. आणि वीत अनुमानाचे पूर्ववत् व सामान्यतो दृष्ट हे दोन प्रकार आहेत. श्रीवाचस्पतिमिश्रांच्या टीकेचा सारांश लिहिण्यापूर्वी मी आतां अगोदर या तीन प्रकाराच्या अनुमानांची स्थूल कल्पना वाचकांस यावी म्हणून

थोडक्यांत त्यांचें वर्णन करितों. न्यायग्रंथामध्यें अनुमानाच्या त्या तीन प्रकारांचें क्रमानें असें लक्षण आढळतें—" कारणलिंगकमनुमानं पूर्ववत् " पूर्व म्हणजे कारण, ज्या अनुमानामध्यें कारण लिंग असतें तें पूर्ववत् अनुमान होय. अर्थात् कारणावरून जेथें कार्याचें अनुमान होतें तेथें हें पूर्ववत् अनुमान होतें; जसें:—आकाशामध्यें दाट ढग येऊन त्यांतून लांबचलांब वीज चमकूं लागली कीं आतां एका घटिकेंत मोठा पाऊस पडेल असें अनुमान होतें किंवा पावसाळ्या दिवसांत सूर्योदय व सूर्यास्त समयीं क्रमानें पूर्वेस व पश्चिमेस रक्तासारिखें लालभडक आकाश झालेलें दिसलें कीं अनुभवी लोक आतां दोन तीन दिवसांत पुष्कळ पाऊस पडेल असें अनुमान करितात. येथें पाऊस पडणें हें कार्य आहे व लांबच लांब वीजेच्या चमकण्यासह दाट मेघ आकाशांत पसरणें किंवा आकाश लालभडक दिसणें, हें कारण आहे. पण कित्येक पूर्ववत् म्हणजे अन्वयव्याप्तियुक्त अनुमान असें म्हणतात. जसें " घट हा पदार्थ शब्दांनीं सांगतां येण्यासारिखा आहे. कारण तो प्रमाणाचा विषय आहे. जो जो प्रमाणाचा विषय असतो तो तो अभिधेय, (वाच्य, शब्दांनीं सांगतां येण्यासारिखा) असतो. जसा पट (वस्त्र). " कार्यलिंगकमनुमानं शेषवत्, " म्हणजे कार्यावरून ज्याचें अनुमान होतें तें शेषवत्. येथें शेष या शब्दाचा कार्य असा अर्थ समजावा. नदीचें पाणी वाढलें आहे, असें पाहून वर कोठें तरी पाऊस पडला आहे, असें अनुमान होतें. येथें पाऊस नसतांना पाणी वाढणें हें कार्य व त्यावरून वर कोठें तरी पाऊस पडणें हें कारण होय. कित्येक शेष या शब्दावरून व्यतिरेकव्याप्तीचें ग्रहण करितात. पृथ्वी इतर द्रव्यांहून भिन्न आहे. गंधयुक्त असल्यामुळें. जें जें द्रव्य गंधयुक्त नसतें तें तें इतर द्रव्यांहून भिन्न नसतें. जसें जल. हें अनुमान व्यतिरेकव्याप्तियुक्त असल्यामुळें शेषवत् होय. " कार्यकारणभिन्नलिंगकमनुमानं सामान्यतो दृष्टम् " हें तिसऱ्या सामान्यतो दृष्ट अनुमानाचें लक्षण होय. याचा अर्थ असा—ज्या अनुमानामध्यें कार्यलिंग व कारणलिंग यांतील एकही लिंग नसून निराळेंच एकादें लिंग असतें, त्यास सामान्यतो दृष्ट अनुमान म्हणावें. जसें—हें द्रव्य आहे. कारण पृथ्वीत्व हा धर्म याच्या ठायीं आहे. या अनुमानांत पृथ्वीत्व या लिंगावरून द्रव्यत्व या साध्याची सिद्धि होत आहे. पण पृथ्वीत्व व द्रव्यत्व यांच्यामध्यें कार्यकारणभाव मुळींच नाहीं. कित्येक ग्रंथकार अन्वयव्यतिरेकी

अनुमानासच सामान्यतो दृष्ट म्हणतात. अर्थात् "पर्वत अग्नियुक्त आहे. कारण तो धूमयुक्त आहे." हें अन्वयव्यतिरेकी अनुमानच सामान्यतो दृष्ट होय.

असो; याप्रमाणें न्यायशास्त्रोक्त तीन प्रकारच्या अनुमानांचा येथें निर्देश केला. आतां वाचस्पतींच्या टीकेचें सार लिहितों. अवीत म्हणजे शेषवत् हें वर सांगितलेंच आहे. शेष म्हणजे कांहीं रहाणारें. ज्या अनुमानामध्यें असा शेषच अनुमानज्ञानाचा विषय असतो, तें शेषवत् होय. याविषयीं "प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसगाच्छिष्यमाणे संप्रत्ययः परिशेषः।" असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ असा-प्रसक्त म्हणजे आरोपित, प्राप्त. अशा प्रसक्त पदार्थांचाच निषेध होत असतो. गंधवत्त्व पृथिवीप्रमाणें जलादि इतर द्रव्यांच्या ठायीं प्रसक्त आहे. कारण-" जल गुणवालें आहे. कारण तें द्रव्य आहे. जें जें द्रव्य असतें तें तें गुणवालें असतें. जशी पृथ्वी." या अनुमानावरून सर्व द्रव्यांचे ठायीं गुणवत्त्वाची प्रसक्ति होते. व अशी प्रसक्ति होत असल्यामुळेंच त्याचा निषेधही करितां येतो. अर्थात् जल, तेज इत्यादि द्रव्यांचे ठायीं संयोगादि इतर गुणांप्रमाणें प्रसक्त गंधाचा प्रतिषेध केल्यावर, व त्याचा गुणांदिकांच्या ठायीं अभावच असल्यामुळें बाकी राहिलेल्या पृथ्वीच्या ठायीं प्रत्यय येतो. यास्तव पृथ्वीमध्यें प्रतीत होणारा गंधवत्त्वरूप पदार्थच परिशेष होय. असो. या अवीत अनुमानाचें उदाहरण पुढें देऊं. वीत अनुमान पूर्ववत् व सामान्यतो दृष्ट असें दोन प्रकारचें आहे. पूर्ववत् वीताचें लक्षण "दृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयं" असें आहे. याचा प्रथम अक्षरशः अर्थ सांगतों. दृष्ट म्हणजे व्यापकपणें जाणलेला; स्वलक्षण म्हणजे इतरव्यावृत्त, असाधारण; व सामान्य म्हणजे सर्वत्र अनुगत; असा धर्म ज्याचा विषय असतो, त्यास पूर्ववत् म्हणावें. अर्थात् ज्या अनुमानाचा विषय व्यापक असाधारण व त्या जातीच्या सर्व पदार्थांमध्यें असणारा असा धर्म असतो, त्यास पूर्ववत् वीत अनुमान म्हणावें. जसें-धूमावरून अग्नित्वसामान्याचें पर्वतावर अनुमान केलें जातें. त्या अग्नित्वसामान्यविशेषाचें स्वलक्षण म्हणजे असाधारण धर्म जो अग्निविशेष तो स्वयंपाक गृहांत दृष्ट आहे. "अदृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयं" हें दुसऱ्या वीताचें म्हणजे सामान्यतो दृष्ट अनुमानाचें लक्षण आहे. या अनुमानामध्यें असाधारण धर्म दृष्ट नसतो. उदाहरण देऊन हें स्पष्ट करूं या. रूपादि विषयांचें ज्ञान ससाधन आहे. म्हणजे तें इंद्रिय या साधनाच्या द्वारा होणारें

आहे. कारण रूपादि ज्ञान ही तरी क्रियाच होय. जी जी क्रिया असते ती ती साधनाच्या द्वाराच होत असते; जशी छेद करणें ही क्रिया, कुऱ्हाड या साधनाच्या द्वारा होते. या अनुमानांतील साध्य वरील अनुमानाप्रमाणें इतर कोठें प्रत्यक्ष दिसण्यासारिखें नाहीं. तर त्याच्या जातीचें मात्र येथें ज्ञान होतें. म्हणजे छेदन या क्रियेमध्यें कुऱ्हाड, करवत इत्यादि जशीं साधनें असतात, त्याचप्रमाणें रूपज्ञान, रसज्ञान, गंधज्ञान इत्यादि क्रियेमध्येंही कांहीं तरी साधनें असलीं पाहिजेत; एवढेंच कायतें समजतें. पण तीं कोणतीं हें स्वयंपाकगृहांतील अग्नीप्रमाणें प्रत्यक्ष दिसत नाहींत; कारण रूपादि ज्ञानरूप क्रियेचीं साधनें इंद्रियत्व या जातीचीं आहेत. पण इंद्रियत्व या सामान्याचें स्वलक्षण म्हणजे नेत्र, रसना, घ्राण इत्यादि इंद्रियांचे विशेष स्थूलदृष्टि पुरुषांस प्रत्यक्ष दिसण्यासारिखे नाहींत. यास्तव पूर्ववत् व सामान्यतो दृष्ट हीं दोन्हीं जरी अन्वयी अनुमानें असलीं तरी त्यांच्यामध्यें सामान्यविशेषाचें स्वलक्षण प्रत्यक्ष दिसणें व न दिसणें यांच्या योगानें फरक आहे. व त्यामुळेंच दोन अनुमानाचे हे पूर्वोक्त दोन प्रकार झाले आहेत. याविषयीं अधिक माहिती न्यायवार्तिकटीकेमध्यें आहे. ज्यांस इच्छा व अनुकूलता असेल, त्यांनीं त्यांत पाहावी.

येथवर अनुमानाचें थोडक्यांत विवेचन केलें. आतां यापुढें शब्दप्रमाणाचें निरूपण करावयाचें आहे. पण अनुमानानंतर शब्दप्रमाणाचेंच निरूपण करण्याचें कारण काय तें अगोदर सांगितलें पाहिजे. शब्द व अर्थ यांच्या संबंधास शक्ति म्हणतात. तिच्या ज्ञानावांचून ऐकलेल्या शब्दाचा अर्थ प्रतीत होत नाहीं. यास्तव शब्द व अर्थ यांच्या संबंधाचें ज्ञान आवश्यक होय. पण तें ज्ञान प्रथमतः व्यवहार पाहूनच होतें. तें कसें म्हणून म्हणाल तर सांगतों. एकाद्या योग्यतेनें किंवा वयानें मोठ्या असलेल्या मनुष्यानें आज्ञाधारक तरुण मनुष्यास " गाईस आण " असें सांगितलें असतां; तो शब्द ऐकतांच तो शिष्य, पुत्र किंवा सेवक गाय आणणें या क्रियेमध्यें प्रवृत्त होतो. पण तो क्रियेमध्यें प्रवृत्त होत आहे, असें पाहून जवळच असणारा व शब्दव्युत्पत्तीची इच्छा करणारा बालक—या तरुण पुरुषाची चेष्टा (व्यवहार) प्रवृत्तीच्या अधीन आहे. कारण ती तरी एक चेष्टाच आहे. जी जी चेष्टा ती ती प्रवृत्तीच्या अधीन, असा नियम आहे. याला उदाहरण माझ्याच चेष्टेचें:—असें अनुमान बांधून चेष्टा या हेतूवरून प्रवृत्तीची सिद्धि करितो. नंतर—याची प्रवृत्ति इष्टसाधनता ज्ञाना-

धीन आहे. म्हणजे आपल्यास इष्ट असलेल्या वस्तूच्या प्राप्तीचें हें (प्रवृत्ति) साधन आहे, असें ज्ञान झाल्यामुळें होणारी आहे. कारण ती प्रवृत्ति आहे. जी जी प्रवृत्ति ती ती इष्टसाधनताज्ञानाधीन असणेंच युक्त होय. जशी माझी भोजनादिकांचे ठायीं होणारी प्रवृत्ति. असें दुसरें अनुमान बांधून त्यावरून प्रवृत्ति या कार्यलिंगावरून इष्टसाधनताज्ञान या पुरुषामध्यें आहे, असें तो ठरवितो, त्या इष्टसाधनताज्ञानाचें "गाईस आण" हें मोठ्या पुरुषाचें वाक्यच कारण आहे. कारण त्यावाचून याच्या इष्टसाधनताज्ञानास व त्यामुळें होणाऱ्या प्रवृत्तीस दुसरें कांहींच कारण दिसत नाहीं, असें तो ठरवितो. त्यानंतर या वाक्याचा अशा प्रकारच्या अर्थाशीं संबंध आहे, असें त्यास कळतें. सारांश; या क्रमानेंच प्रायः सर्व शब्दांचा त्याच्या त्याच्या अर्थाशीं असलेला संबंध व्यवहारावरून कळतो. अर्थात् शब्द व अर्थ यांच्या संबंधाचें ज्ञान अनुमानावरून होतें; असें निःसंशय ठरतें. आणि वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळें म्हणजे अनुमानज्ञानपूर्वक शब्द ज्ञान होत असल्यामुळें अनुमानानंतर शब्दाचें निरूपण करणें युक्तच होय. "आप्तश्रुति" एवढेंच आप्तवचन या तिसऱ्या प्रमाणाचें लक्षण होय. आप्त म्हणजे प्राप्त, युक्त; आणि अशी जी श्रुति म्हणजे वाक्यापासून उत्पन्न होणारें वाक्याच्या अर्थाचें ज्ञान, तेंच आप्तवचन प्रमाण होय. युक्त श्रुति या लक्षणाचा थोडक्यांत अर्थ-योग्यतादि धर्मांनीं युक्त असलेला शाब्दबोध असा आहे. हा स्वतःप्रमाण आहे. स्वतःप्रमाण म्हणजे ज्याचें प्रामाण्य ज्ञानग्राहक सामग्रीनेंच ग्राह्य असतें. आपल्या आपल्या सामग्रीपासून उत्पन्न होणारें ज्ञान आपल्या घटादि विषयांप्रमाणें आपणा स्वतःसही त्याच वेळीं विषय करीत असतें. याविषयीं तत्त्वानुसंधानसाराच्या शब्दप्रकरणामध्यें बरेंच विस्तृत निरूपण झालें आहे म्हणून येथें अधिक विस्तार करीत नाहीं. असो; हें स्वतःप्रमाण असलेलें वाक्यार्थ ज्ञान अपौरुषेय जो वेद त्याच्या वाक्यावरून उत्पन्न झालेलें असल्यामुळें सर्वदोषशून्य आहे. त्यामुळेंच तें युक्त होय; आणि या अपौरुषेयवेदवाक्यजन्य ज्ञानाप्रमाणेंच वेदाचा आधार घेऊन निर्माण झालेल्या स्मृति, इतिहास, पुराण, इत्यादि ग्रंथांच्या वाक्यावरून उत्पन्न झालेलें ज्ञानही युक्तच होय. पहिले ज्ञानी जे कपिल महामुनि त्यांस निजून उठलेल्या मनुष्यास ज्यांप्रमाणें आदल्या दिवशीं शिकलेल्या सर्व विद्येचें दुसऱ्या दिवशीं जरेंच्या तरेंच स्मरण होतें, त्याप्रमाणें कल्पाच्या आरंभीं पूर्वकल्पामध्यें

शिकलेल्या श्रुतींचें स्मरण होणें शक्य आहे. कारण अवट्यजैगीषव्यसंवादामध्यें भगवान् जैगीषव्यांनीं "दशमहाकल्पेषु विपरिवर्तमानेन मया" इत्यादि वचनानें आपल्याला दहा महाकल्पांमध्यें प्राप्त झालेल्या जन्मांचें स्मरण आहे असें सांगितलें आहे. व त्यावरून धर्मादिकांच्या अनुष्ठानानें निरतिशय सामर्थ्य प्राप्त होतें व त्यामुळें अनेक जन्मांचें स्मरण किंवा त्रिकाल ज्ञानहीं होतें असें ठरतें. शब्दप्रमाणास आप्तवचन असें यथार्थ नांव योजिलेलें असल्यामुळें बौद्ध, जैन, इत्यादि अनाप्तांचें वचन शब्दप्रमाण होऊं शकत नाहीं; हें उघड आहे. कारण आप्त म्हणजे भ्रम, प्रमाद इत्यादि दोषांनीं रहित असलेला पुरुष. आप्ताचें लक्षण "स्वकर्मण्यभियुक्तो यो रागद्वेषविवर्जितः। पूजितस्तद्विधैर्नॄणामाप्तो ज्ञेयः स तादृशः॥" असें सांगितलें आहे. या वचनाचा सारार्थ असा—जो आपल्या कर्मामध्यें तत्पर असतो, रागद्वेषादि दोषांनीं रहित असतो व रागद्वेषादि शून्य लोकांकडून पूजिला जातो तो आप्त होय. किंवा आप्तवचन म्हणजे वेद. त्यामध्यें रागद्वेषादि दोषांचा गंधही नसतो. वर सांगितलेल्या दिगंबर जैनादिकांचीं शास्त्रें आगमाभास आहेत. कारण त्यांमध्यें आम्हांस नवीन असें कांहींच नसून ज्याला वेदादिकांचें प्रमाण नाहीं, अशा अनेक मनःकल्पित कल्पना केलेल्या आहेत. वस्तुतः आप्तवचन नसतांना आप्तवचन असल्यासारिखा भास होणें यासच आगमाभास म्हणतात. बौद्धादिकांचीं शास्त्रें मूलप्रमाणरहित आहेत, एवढेंच नव्हे, तर त्यांच्यामध्येंच परस्पर अनेक मतभेद आहेत. तीं प्रमाणविरुद्ध अशा अनेक गोष्टी सांगत असतात. व त्यांच्या उपदेशाचा स्वीकार कोणीही शिष्ट करीत नाहींत; तर आचारभ्रष्ट, नीच व पशुतुल्य असे कित्येक म्लेच्छ मात्र करीत असतात. तस्मात् वैदिकांस त्या मानांचा त्यागच केला पाहिजे. असो; या कारिकेच्या शेवटीं 'तु' असा शब्द आहे. व तो, शब्दप्रमाण अनुमानाहून पृथक् आहे हें सांगण्याकरितां आहे. कारण वैशेषिक—शब्द श्रवणानंतर वाक्याचा अर्थ समजणें हें साहजिक व सर्वांच्या अनुभवावरून सिद्ध होणारें आहे. आणि तें अर्थज्ञान अनुमितिज्ञानरूप आहे; असें म्हणतात. पण नैयायिकांस हें त्यांचें म्हणणें सर्वथैव मान्य नाहीं. म्हणजे शब्दश्रवणानंतर वाक्यार्थ बोध होतो एवढें जरी त्यांस कबुल असलें तरी तो बोध अनुमितिज्ञानाहून भिन्न आहे, असें ते म्हणतात. व तीच गोष्ट या कारिकेंतील "तु" या शब्दानें सुचविली आहे. नैयायिकांच्या म्हण-

ण्याचा थोडक्यांत सारांश असा:—वाक्यज्ञानावरून होणारा वाक्यार्थबोध अनुमितिरूप नाहीं. कारण अनुमितिज्ञानास अवश्य लागणारीं जीं लिंगपरामर्शादि कारणें, त्यांचा अभाव असतांनाही वाक्यार्थज्ञानाची उत्पत्ति होते. आतां वाक्य हेंच लिंग आहे व त्यामुळें त्यावरून होणारें अर्थज्ञान अनुमितिरूप होय, असें म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण जो ज्याचा स्वाभाविक धर्म असतो, तोच त्याचा हेतु (लिंग) होतो; असा नियम आहे. वाक्यार्थांचा वाक्य हा कांहीं धर्म नव्हे. तो जर वाक्यार्थाचा धर्म असता, तर धर्म व धर्मी यांची व्याप्ति असते, असें मानून त्यावरून लिंगपरामर्शादिकांच्या द्वारा वाक्यार्थाची अनुमिति होते, असें आम्हीं कबूल केलें असतें; शब्दप्रमाणाचें वाक्यार्थज्ञान हें प्रमेय आहे, हें येथें निराळें सांगावयास नकोच. पण यावर कोणी असें म्हणेल कीं, जो ज्याचा धर्म असतो तेंच त्याचें लिंग असतें असा कांहीं नियम नाहीं; कारण आकाशांत फार मोठा ढग आला आहे असें पाहून, ढगाचा मोठेपणा हा जरी वृष्टीचा धर्म नसला तरी तो वृष्टीचें लिंग होऊं शकतो. म्हणजे त्यावरून आतां मोठी वृष्टि होईल असें अनुमान करितां येतें. यास्तव बोधाचा जो हेतु त्यासच लिंग म्हणावें. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण बोधास कारण होणाऱ्या पदार्थासच जर लिंग म्हणूं लागलें तर चक्षु, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियेंही रूप, शब्द इत्यादि विषयांचीं लिंगें होऊं लागतील. यास्तव व्याप्यत्व हेंच लिंगत्वाचें कारण आहे; असें समजावें. धूमाच्या ठायीं अग्निव्याप्यत्व आहे व त्यामुळें तो अग्नीचें लिंग होऊं शकतो. पण प्रकृत स्थळीं व्याप्यव्यापकभावाचा गंधही नाहीं. कारण कोणतेंही वाक्य, वाक्याच्या अर्थाचा बोध करीत असतां व्याप्तिरूपसंबंधाच्या ज्ञानाची किंवा पक्षधर्मताज्ञानाची मुळींच अपेक्षा करीत नाहीं. (तें शब्द व अर्थ यांच्या संबंधरूप शक्तिज्ञानाची अपेक्षा वाक्यार्थबोधसमयीं करीत असतें; हें येथें निराळें सांगवयास नकोच.) कारण तसें जर नसतें, म्हणजे वाक्यानें जर व्याप्तिज्ञानादिकाची अपेक्षा केली असती तर अगदीं एकाद्या नव्या कवीनें रचलेल्या वाक्यावरून पूर्वी कधींही न पाहिलेल्या किंवा न अनुभविलेल्या वाक्यार्थाचा जो बोध होतो, तो झाला नसता.

असो; याप्रमाणें आह्मांस तीन प्रमाणेंच मान्य आहेत. पण असें असतांना कित्येक मीमांसकादि वादी उपमान, अर्थापत्ति इत्यादि दुसरींही कांहीं प्रमाणें

मानितात. परंतु तें त्यांचें मानणें व्यर्थ आहे. कारण त्या सर्व प्रमाणांचा वर सांगितलेल्या लक्षणांनीं युक्त असलेल्या प्रमाणांमध्येंच अंतर्भाव होतो. तो कसा ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों—उपमिति ज्ञानाचें जें करण तें उपमान होय. कोश, व्यवहार इत्यादिकांमध्यें ऐकिलेल्या गवयशब्दाचा अर्थ जाणण्याची ज्यास इच्छा असते त्यास उद्देशून एकाद्या आप्तानें उच्चारिलेलें जें "गाईसारिखा गवय" हें वाक्य तेंच उपमान. व या वाक्यापासून उत्पन्न होणारी जी बुद्धि तीच शाब्दबोध होय. कारण उपमान हें चवथें प्रमाण आहे असें मानणारे नैयायिक—गवय शब्दानें सांगितला जाणारा पदार्थ कोणता, हें जाणण्याची ज्यास इच्छा असते तो "गाईसारिखा गवय असतो" हें पूर्वोक्त आप्तवाक्य ऐकून गाईसारिखा पदार्थ हा गवयशब्दाचा अर्थ आहे, असें समजतो. पुढें तो वनामध्यें गेला असतां पूर्वीं न पाहिलेल्या गाईसारिख्या पशूस पाहून त्यास त्या आप्तवाक्याचें स्मरण होतें. आणि नंतर हा गवय आहे असें त्यास समजतें. असें समजणें हीच उपमिति होय. आप्ताच्या उपदेशवाक्यास तिचें करण म्हणजे उपमान मानावें.—असें सांगतात. पण यावर आमचें असें म्हणणें आहे कीं, आठवलेल्या वाक्यावरून उत्पन्न होणाऱ्या बुद्धीस शाब्दबोध हें नांव देणेंच योग्य आहे, अर्थात् पूर्वीं कल्पिलेल्या शब्द या प्रमाणावरूनच त्याची उपपत्ति लागत असतांना निराळ्या उपमान प्रमाणाची कल्पना करणें व्यर्थ आहे. यावर नैयायिक आपली बाजू संभाळण्याकरितां कदाचित् असें म्हणतील—अहो ऐकलेल्या किंवा आठविलेल्या उपदेश वाक्यावरून गाईसारिखा पदार्थ गवय आहे असें जरी समजत असलें, तरी शाब्द बोधामध्यें शब्दावरून उपस्थित होणाऱ्या पदार्थांचेंच भान होत असतें असा नियम आहे. आणि गाईसारिखा गवय असतो, या वाक्यांतील शब्दावरून गवय पदार्थाची उपस्थिति होत नाहीं, त्यामुळें गवय हा शब्द गाईसारिख्या पदार्थाचा वाचक आहे, असें केवल प्रमाणावरून ठरणें अशक्य आहे. आणि तेवढ्या करितांच उपमानाचा अंगीकार करावा लागतो. हें नैयायिकांचें म्हणणें आम्हांस मान्य नाहीं. कारण गवय हा शब्द गाईसारिख्या पदार्थाचा वाचक आहे, अशा प्रकारचा जो प्रत्यय येत असतो तें अनुमानच होय. तें कसें म्हणून म्हणाल तर सांगतों. गवय हा शब्द गाईसारिख्या पदार्थाचा वाचक आहे. कारण वृद्ध यास त्या अर्थीं योजीत असतात. वृद्ध ज्या शब्दास ज्या अर्थीं योजितात तो त्याच

अर्थाचा वाचक असतो. जसा गोत्व या धर्मानें युक्त असलेल्या पदार्थाचे ठायीं योजिलेला गो (गाय) हा शब्द. अशा प्रकारच्या अनुमानावरून आम्हीं जें कांहीं म्हणत आहों तें सिद्ध होतें. वृद्ध गवयशब्दाचा गाईसारिख्या पदार्थाच्या ठायीं उपयोग करीत असतात. त्यामुळें तो त्याचा वाचक आहे, हें ज्ञान अनुमानच होय. त्याचप्रमाणें आपल्या डोळ्यासमोर असलेला गवय गाईसारिखा आहे, असें ज्ञान होणें हें प्रत्यक्ष ज्ञान होय. आणि तें प्रत्यक्ष ज्ञान असल्यामुळेंच जिचें स्मरण केलें जात आहे, अशा गाईच्या ठायीं असणारें गवयाचें साहश्य ज्ञानही प्रत्यक्ष ज्ञानच आहे. कारण गाईच्या ठिकाणचें गवयसाहश्यज्ञान निराळें व गवयाच्या ठिकाणचें गोसाहश्यज्ञान निराळें असें कधींच म्हणतां येत नाहीं. कारण एका जातीच्या पदार्थाचे अवयव दुसऱ्या जातीच्या पदार्थासारिखे असणें हेंच साहश्य होय. यास्तव गवयाच्या अवयवांचें गोसाहश्य जर प्रत्यक्ष असलें तर गाईच्या अवयवांचें गवयसाहश्यही प्रत्यक्षच असलें पाहिजे. सारांश उपमान प्रमाणाचें निराळें प्रमेय नाहीं, व त्यामुळें उपमान हें निराळें प्रमाणही नव्हे.

त्याचप्रमाणें अर्थापत्ति हेंही निराळें प्रमाण नव्हे. तें कसें म्हणून विचाराल तर सांगतों. जीवंत असलेला चैत्रनामक पुरुष आपल्या गृहामध्यें नाहीं असें पाहून प्रत्यक्ष न पाहिलेल्या त्याच्या बाहेर असण्याची (म्हणजे स्वतः पाहिलेलें नसतांनाही तो बाहेर आहे अशी) कल्पना करणें ही अर्थापत्ति होय; असें वृद्धांस मान्य आहे. पण तेंही अनुमानच होय. कारण जेव्हां एकदेशी विद्यमान पदार्थ एके ठिकाणीं नसतो तेव्हां तो अन्यत्र असतो व जो जेव्हां एके ठिकाणीं असतो तो तेव्हां दुसऱ्या ठिकाणीं नसतो, अशी आपल्या शरीराच्या दृष्टान्तानेंच व्याप्ति समजते. अर्थात् विद्यमान पदार्थ गृहांत नाहीं, या लिंगावरून तो बाहेर आहे, असें समजणें हें अनुमानच होय. आतां–जीवंत चैत्राचा गृहांत अभाव असणें हेंच मुळीं असिद्ध आहे; म्हणजे तो गृहांत नाहीं असें म्हणतां येणेंच शक्य नाहीं.–असें कदाचित् कोणी म्हणेल, पण तें बरोबर नाहीं. कारण चैत्र कोठेंतरी आहे एवढ्याच सबबीवर तो गृहांत आहे असें म्हणतां येणें शक्य नाहीं. व त्यामुळें प्रमाणतः सिद्ध होणारा चैत्राचा गृहांतील अभाव त्याच्या बाहेर असण्याविषयीं हेतु होऊं शकत नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. अर्थात् तो गृहांत नाहीं व जीवंत तर आहे असें समजलें असतां तो कोठेतरी

बाहेर असेल अशी कल्पना होणें साहजिक आहे. व ती अनुमानाच्याच द्वारा होते. आतां-गृहामध्यें जो नाहीं तो विद्यमान तरी कसा असणार ? कारण एकाच पदार्थाचें असत्त्व व सत्त्व असूं शकत नाहीं. अशी कोणी खुळ्यासारिखी शंका घेईल. म्हणून म्हणतात, कीं—चैत्र गृहामध्यें नाहीं, एवढें म्हटल्यानें तो विद्यमानच नाहीं, असें कांहीं ठरत नाहीं; कीं, ज्याच्या योगानें त्याच्या विद्यमानतेचीच अनुपपत्ति होऊन त्याच्या बाहेर असण्याची असिद्धि होईल. (म्हणजे तो बाहेर आहे असें ठरणें कठीण पडेल.) शिवाय वर सांगितल्याप्रमाणें शंका घेणाऱ्या खुळ्यांस आम्ही असें विचारितों कीं चैत्र गृहांत नाहीं, असें म्हटल्यानें त्याच्या अस्तित्वाशींच विरोध येतो कीं, केवल गृहांत असण्याशीं ? आम्हांस तर असें वाटतें, व तें त्रिकालसत्यही आहे कीं, त्याचें गृहांत नसणें याच्याशीं त्याच्या कोठें तरी असण्याचा विरोध येत नाहीं. कारण गृहांत नसणें व कोठें तरी असणें यांचे विषय भिन्न आहेत. गृहांत नसणें व गृहांत असणें यांचा किंवा कोठेंच नसणें व कोठें तरी असणें यांचा परस्पर विरोध असूं शकेल, पण प्रस्तुत उदाहरणांत तो असणें शक्य नाहीं. कारण कोणताही सामान्य देश हा चैत्राच्या अस्तित्वाचा विषय आहे व गृह हा विशेष देश त्याच्या नास्तित्वा (अभावा) चा विषय आहे. बरें—चैत्र आहे, असें म्हटल्यानें तो ज्याचा आश्रय करून रहातो त्या सामान्य देशाचा अप्रत्यक्ष रीतीनें बोध होतो आणि सामान्य देशाच्या बोधावरून सामान्य देशामध्यें अंतर्भूत होणाऱ्या गृहरूप विशेष देशाचाही तसाच अप्रत्यक्ष रीतीनें बोध होणें शक्य आहे; कारण सामान्य विशेषास व्यापून रहातें असा नियम आहे. त्यामुळें एकापक्षीं चैत्र गृहांमध्यें आहे अशी प्राप्ति होते व त्याचा तो गृहांत नसणें याच्याशीं विरोध येतो. अर्थात् तुम्ही म्हणतां त्याप्रमाणें चैत्राचा भाव व अभाव यांचे विषय भिन्न नाहींत—असें म्हणाल तर त्यांतही कांहीं तात्पर्य नाहीं; कारण प्रत्यक्षप्रमाणावरून सिद्ध झालेला चैत्राचा गृहांतील अभाव एका पक्षीं प्राप्त होणाऱ्या व संशययुक्त अशा गृहांतील भावाच्या योगानें नाहींसा होऊं शकत नाहीं. (चैत्र गृहामध्यें असावा. कारण तो कोठें तरी या लोकींच आहे; या लोकीं या सामान्य प्रदेशामध्यें त्याच्या गृहाचाही अंतर्भाव होत असतो, यास्तव तो गृहामध्यें असेल असें म्हणतां येण्यासारिखें आहे. पण या तर्कावरून तो तेथें आहेच असा निश्चय होत नाहीं; तेव्हां "तो

गृहात नाहीं " या प्रत्यक्ष व निश्चित ज्ञानाचा त्या अनुमित व संशयित ज्ञानानें बोध कसा होणार ? असा या सर्व विवेचनाचा सारांश आहे.) तसेंच प्रत्यक्षप्रमाणानें निश्चित झालेला त्याचा अभाव एकापक्षीं प्राप्त होणाऱ्या गृहांतील भावास हटवितो, हें जरी खरें असलें, तरी त्याच्या अस्तित्वाचाच तो नाश करितो किंवा तो जीवंत आहे कीं नाहीं या संशयाचा निरास करूं शकतो, असें म्हणणें युक्त नव्हे, (म्हणजे चैत्र गृहांत नाहीं असें प्रत्यक्ष पाहिल्यानें तो गृहांत असेल या संशयाची निवृत्ति जरी होत असली, तरी त्यावरून तो जिवंतच नाहीं असें ठरत नाहीं. किंवा जीवंत आहे कीं नाहीं या संशयाचीही त्यावरून निवृत्ति होत नाहीं.) कारण गृहानें मर्यादित झालेल्या चैत्राच्या अभावाचा त्याच्या गृहांतील अस्तित्वाशीं विरोध आहे. त्यामुळें तो त्या गृहांतील अस्तित्वाचाच निरास करितो, चैत्राच्या जीवीताचा निरास करीत नाहीं. कारण चैत्राचा गृहानें मर्यादित झालेला अभाव त्याच्या कोठें तरी असण्याशीं विरोध करीत नाहीं. तर तो त्याविषयीं उदासीन आहे.

तस्मात् गृहामध्यें नसणें या सिद्ध झालेल्या लिंगावरून विद्यमान असलेल्या चैत्रादि पदार्थांचें बाहेर कोठें असणें अनुमानाच्या द्वारा सिद्ध होतें, असें म्हणणेंच युक्त होय. एवढें सांगितल्यानें एकमेकांच्या विरुद्ध अशा दोन प्रमाणांच्या विषयांची व्यवस्था करून त्यांच्यामधील विरोध घालविणें हाच अर्थापत्तीचा विषय होय, असें जें मीमांसकादिकांचें म्हणणें असतें, त्याचा निरास होतो. कारण गृहावच्छिन्न अभाव प्रत्यक्ष प्रमाणाचा विषय असून गृहाच्या योगानें अवच्छिन्न न झालेला भाव अनुमानाचा विषय असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें विरोधच येत नाहीं. असो; आम्ही येथें दिग्दर्शनार्थ एक उदाहरण घेऊन त्याचा अनुमानामध्यें अंतर्भाव कसा करावयाचा, तें दाखविलें. याच न्यायानें अर्थापत्तीचीं इतर उदाहरणेंही अनुमानामध्यें अंतर्भूत करावीं. सारांश अर्थापत्ति हें अनुमानाहून निराळें प्रमाण नाहीं, ही गोष्ट सिद्ध झाली.

त्याचप्रमाणें अभाव किंवा अनुपलब्धि हेंही प्रत्यक्ष प्रमाणच होय. मीमांसक व मायावादी वेदान्ती अनुपलब्धीचें म्हणजे अभावाचें ज्ञान झालें असतां त्याचें— " जर येथें घट असता तर हें भूतल घटयुक्त आहे असें प्रत्यक्ष दिसलें असतें " अशा प्रकारची अभावाच्या योग्य प्रतियोगीची उपलब्धि न होणें —हें साधन आहे, असें मानितात. पण तें त्यांचें मानणें योग्य नव्हे. कारण

अभाव ही जर एकादि भिन्न वस्तु असती, तर तिच्या ज्ञानाचें योग्य प्रतियोगींची अनुपलब्धि हें साधन झालें असतें. पण अभाव ही मुळीं निराळी वस्तुच नव्हे, तर तो केवळ अधिकरणरूप असतो म्हणजे तो जेथें रहातो तेंच त्याचें स्वरूप असतें. अर्थात् भूमीवर नसणाऱ्या घटाचें भूमि हेंच स्वरूप होय. उदाहरणार्थ घटाभाव घेऊं या. घटाचा अभाव म्हणजे भूतलाचाच एक परिणाम होय. पण भूतलाच्या घट, परळ, खापर इत्यादि परिणामांपेक्षां यामध्यें विशेष आहे. तो हाच कीं, घट, परळ इत्यादि परिणाम भूतलाहून निराळ्या आकाराचे होतात व घटाचा अभाव केवल भूतलरूपच असतो. पण केवल भूतलास परिणाम कसें ह्मणतां येईल असें ह्मणाल, तर त्यावर आमचें एवढेंच उत्तर आहे कीं, एका चैतन्यशक्तीवांचून इतर सर्व भाव (विद्यमान) पदार्थ प्रतिक्षणीं परिणाम पावणारे आहेत. असो; हा भूतलाचा एक प्रकारचा परिणाम इंद्रियांचा विषय होत असतो. तस्मात्–अभाव हा प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय न होणारा असा पदार्थ आहे, व त्याकरितां अभावसंज्ञक निराळें प्रमाण मानिलें पाहिजे–असें ह्मणतां येत नाहीं.

कित्येक संभव म्हणून सातवें प्रमाण मानीत असतात. शंभरामध्यें पन्नास, वीस, पांच यांचा संभव आहे, किंवा मणामध्यें कुडव, पायली, शेर इत्यादिकांचा अंतर्भाव होतो; असें समजणें हेंच संभव प्रमाणाचें स्वरूप आहे. पण आम्ही त्यास अनुमान असेंच म्हणतों. कारण शंभर किंवा मण हें एक परिमाण आहे व तें पन्नास, वीस किंवा कुडव, पायली इत्यादिकांस सोडून रहात नाहीं; असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. शिवाय मोठ्या परिमाणांत लहान परिमाणांचा अंतर्भाव होणें हें न्यायसिद्धही आहे, अर्थात् मणाचें परिमाण पायली, शेर इत्यादि परिमाणांस व्यापून रहाणारें आहे. व्यापक असलें कीं, व्याप्य नियमानें असतेंच असा सिद्धांत आहे, व त्यावरून मणामध्यें व्याप्य पायली, शेर इत्यादि परिमाणें अवश्य असतात, असें ज्ञान अनुमानानेंच होतें. शंभरांत पन्नास असतात हें ज्ञानही वर सांगितलेल्या न्यायानें अनुमानच होय

पौराणिक ऐतिह्य ह्मणून आठवें प्रमाण मानितात. ज्याचा वक्ता कोण आहे हें समजलेलें नसतें व जें "असें वृद्ध सांगतात," अशा परंपरेनेंच केवळ कथारूपानें कळतें, त्यास ऐतिह्य म्हणतात. जसें–या वडाच्या झाडावर यक्ष आहे, हें वाक्य. हें प्रथम कोणीं सांगितलें याचा थांग लागत

नाहीं व तें वृद्धपरंपरेनें पुष्कळ दिवसांपासून रूढ झालें आहे. पण अशा प्रकारचीं वाक्यें प्रमाणें होऊं शकत नाहींत. कारण त्यांचा मूळ वक्ता कोण आहे, यांचा निर्देश आढळत नसल्यामुळें त्याच्याविषयीं संशय येतो. संशयित ज्ञान प्रमाण कधींच होत नाहीं. बरें अशा एकाद्या वाक्याचा वक्ता आप्त आहे असा निश्चय होत असला, तर तें आगमप्रमाणच होय. सारांश प्रमाणें प्रत्यक्ष, अनुमान व आप्तवचन अशीं तीनच आहेत; असें जें आम्हीं म्हटलें आहे तें युक्तच होय. ।। ५ ।।

कौ० सारः—येणें प्रमाणें व्यक्त, अव्यक्त व ज्ञ हें ज्याचें लक्षण आहे अशा प्रमेयाच्या सिद्धीकरितां प्रमाणांचीं लक्षणें सांगितलीं. त्यांतील व्यक्त जे पृथिवी इत्यादि पदार्थ, त्यांस घट, वस्त्र, पाषाण, मातीचें ढेंकुळ इत्यादि प्रकारें ज्याचे पाय धुळीनें भरले आहेत असा एकादा आडाणी नांगऱ्याही प्रत्यक्ष जाणतो. (म्हणजे व्यक्त, अव्यक्त व ज्ञ असें तीन प्रकारचें जें प्रमेय त्यांतील पृथ्वीसारिख्या व्यक्त प्रमेयास अगदीं आडाणी व जंगलामध्येंच सतत फिरणारा शेतकरीही जाणतो.) त्याचप्रमाणें वर सांगितलेल्या पूर्ववत्—नामक अनुमानाच्या द्वारा धूमादि लिंग पाहून अग्नीसारिख्या साध्याचेंही त्यांस सहज ज्ञान होतें. अर्थात् या गोष्टींचें प्रतिपादन करण्याकरितां शास्त्रानें प्रवृत्त होणें व्यर्थ आहे. यास्तव ज्याचें ज्ञान होणें अति कठिण असेल असेंच शास्त्रानें सांगितलें पाहिजे; हें उघड आहे. (म्हणजे आबालवृद्धांस सहज समजण्यासारिख्या गोष्टी शास्त्रानें सांगत बसणें अयोग्य आहे. पुष्कळ विचार केल्यानेंही ज्याचें यथार्थ ज्ञान होणें अशक्य असेल, अशीच गोष्ट शास्त्रास सांगितली पाहिजे. यास्तव पूर्वी सांगितलेल्या लक्षणांनीं युक्त असलेल्या प्रमाणांतील कोणतें प्रमाण कोणाची सिद्धि करण्यास समर्थ आहे, तें स्पष्ट करून सांगतातः—

सामान्यतस्तु दृष्टादतीन्द्रियाणां प्रतीतिरनुमानात् ।
तस्मादपि चासिद्धं परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम् ।। ६ ।।

अन्वयः—तु सामान्यतः दृष्टात् अनुमानात् अतींद्रियाणां प्रधानपुरुषादीनां प्रतीतिः । तस्मात् अपि च असिद्धं परोक्षं आप्तागमात् सिद्धं भवति ।। ६ ।।

अर्थः—पण सामान्यतो दृष्ट अनुमानावरून प्रधान, पुरुष इत्यादि इंद्रियगोचर न होणाऱ्या पदार्थांचें ज्ञान होतें. व त्याच्यावरून आणि शेषवत् अनुमानावरून ज्याची सिद्धि होत नाहीं, असें परोक्ष तत्त्व आगमप्रमाणावरून सिद्ध होतें. ॥ ६ ॥

कौ० सार:—कारिकेंत "तु" असा जो शब्द आहे, तो प्रत्यक्ष व पूर्ववत् अनुमान यांच्यापासून दृष्टास भिन्न करितो असें समजावें. म्हणजे प्रत्यक्ष व पूर्ववत् यांच्या योगानें सिद्ध न होणाऱ्या अतींद्रिय पदार्थांची प्रतीति सामान्यतो दृष्ट व शेषवत् अनुमानावरून होते, असें समजावें. शेषवत् अनुमानाचा येथें प्रत्यक्ष उल्लेख केलेला नाहीं; हें खरें. तरी पण उपलक्षणानें त्याचेंही येथें ग्रहण केलें पाहिजे. बुद्धिवृत्तिरूप अध्यवसाय हें अनुमितीचें साधन आहे असें पूर्वीं सांगितलें आहे. त्याच्या अनुरोधानें येथें अनुमान म्हणजे अध्यवसाय असें समजावें. प्रधान, पुरुष इत्यादि पदार्थ अतींद्रिय आहेत. अतींद्रिय म्हणजे इंद्रियांचे विषय न होणारे, कोणत्याहि इंद्रियास प्रतीत न होणारे प्रधानपुरुषादि. येथील आदिशब्दानें पंचतन्मात्रें, इंद्रियें, अहंकार व महत्तत्त्व यांचें ग्रहण करावें. त्यांची प्रतीति येणें म्हणजे बुद्धीचें चैतन्याशीं तादात्म्य होणें होय. पण सर्वच अतींद्रिय पदार्थांचे ठायीं सामान्यतो दृष्ट व शेषवत् अनुमानांची प्रवृत्ति होते असें नाहीं. कारण सर्व अतींद्रिय पदार्थांचे ठायीं त्यांची प्रवृत्ति होते, असें मानिल्यास जेथें त्यांची प्रवृत्ति होत नाहीं, अशा महदादि तत्त्वांचा आरंभक्रम, स्वर्ग, अपूर्व, देवता इत्यादि पदार्थांचा अभाव होणार. यास्तव या पूर्वोक्त अनुमानावरून ज्यांची प्रतीति येत नाहीं, अशा स्वर्गादि परोक्ष पदार्थांची सिद्धि आगम प्रमाणावरून होते. 'तस्मादपि च,' येथें जो 'च' आहे त्यावरून शेषवत् अनुमानाचाही या स्थळीं समुच्चय करावा. म्हणजे—तस्मात्—सामान्यतो दृष्टावरून व 'च' शेषवत्—अनुमानावरून ज्याची सिद्धि होत नाहीं—इत्यादि अर्थ निष्पन्न होईल. ६.

कौ० सार—यावर कोणी असें म्हणेल कीं,—ज्याप्रमाणें आकाशांतील पुष्प, कासवाचा केंस, सशाचें शिंग इत्यादि पदार्थांचे ठायीं प्रत्यक्ष प्रमाण प्रवृत्त होत नसल्यामुळें तें त्यांचा अभाव सुचवितें, त्याप्रमाणें प्रधानादिकांच्या ठायीं प्रवृत्त न होणारें प्रत्यक्ष प्रमाणही त्यांचा अभाव सुचवितें असें समजलें पाहिजे.

पण असें असतांना तुम्ही त्यांची सामान्यतो दृष्टावरून सिद्धि होतें, असें कसें ह्मणतां ? यास्तव आतां ग्रंथकार ह्मणतातः—

अतिदूरात्सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात् ।
सौक्ष्म्याद्व्यवधानादभिभवात् समानाभिहाराच्च ॥ ७ ॥

अन्वयः—अतिदूरात् सामीप्यात् इंद्रियघातात् मनोऽनवस्थानात् सौक्ष्म्यात् व्यवधानात् अभिभवात् च समानाभिहारात् अनुपलब्धिः ॥ ७ ॥

अर्थः—एकादा पदार्थ अतिदूर असल्यामुळें किंवा अतिसमीप असल्यामुळेंही दिसत नाहीं. तसेंच इंद्रियांचा नाश झाल्यास, मन कामादि दोषयुक्त झालेलें असल्यास, वस्तु सूक्ष्म असल्यास, मध्यें कांहीं आड आल्यास, तेजाचा पराभव झाल्यास, व दुसऱ्या पदार्थांशीं मिळून गेल्यास वस्तूचें ज्ञान होत नाहीं. ॥ ७ ॥

कौ० सारः—' अनुपलब्धिः ' असा आठव्या कारिकेंत शब्द आहे. त्याच्याशीं या कारिकेंतील सर्व शब्दांचा अन्वय लावावा. अशा रीतीनें मागच्या किंवा पुढच्या शब्दाशीं संबंध लावणें यास सिंहावलोकन न्यायानें संबंध लावणें असें ह्मणतात. सिंह अरण्यांतून जाऊं लागला असतां मागें, पुढें व आजुबाजूसही आपणास कांहीं शिकार मिळेल म्हणून पाहत जात असतो. या त्याच्या स्वभावास अनुसरून अशा दूरान्वयाचे ठायीं या न्यायाची प्रवृत्ति होते. आकाशांत अति दूर उडत असलेला पक्षी विद्यमान असतांनाही प्रत्यक्ष दिसत नाहीं. या कारिकेंत ' सामीप्यात् ' असा शब्द आहे. पण त्यासही मागील अति हा शब्द जोडावा. जसें डोळ्यांत घातलेलें अंजन (काजळ) डोळ्याच्या अतिसमीप असल्यामुळें दिसत नाहीं. इंद्रियघात म्हणजे इंद्रियांतील ती ती क्रिया करण्याची शक्ति नष्ट होणें. अर्थात् अंधत्व, बधिरत्व, इत्यादि. काम, लोभ, इत्यादि दोषामुळें ज्याचें मन विक्षिप्त झालें आहे किंवा ज्याच्या मनाची मननशक्ति नष्ट झाली आहे, त्यास मोठ्या प्रकाशामध्यें व इंद्रियांसमोर जरी वस्तु असली तरी दिसत नाहीं. परमाणूसारिखे सूक्ष्म पदार्थ इंद्रियाशीं जरी संबद्ध झालेले असले व त्यांच्याकडे जरी एकाद्यानें अगदीं मन (टक) लावून बारकाईनें पाहिलें, तरी ते दिसत नाहींत. व्यवधान म्हणजे मध्यें असणारा पडदा, भिंत इत्यादि प्रतिबंध. तो असल्यास वस्तु प्रत्यक्ष

दिसत नाहीं. जसें—भिंतीच्या किंवा पडद्याच्या आड असलेली राजाची राणी, उपवर मुलगी, सून इत्यादिकांस कोणी पाहत नाहीं. अभिभव म्हणजे पराभव. तो झाल्यामुळेंही वस्तु दिसत नाहीं. जसें—दिवसा सूर्याच्या तेजानें पराभूत (निस्तेज) झालेल्या ग्रहनक्षत्रमंडलास कोणी पाहूं शकत नाहीं. समानाभिहार म्हणजे सारख्या स्वरूपाच्या वस्तूशीं संबंध झाल्यामुळें तद्रूप होणें. त्यामुळेंही वस्तूची उपलब्धि होत नाहीं. जसें—मेघांतून वृष्टिरूपानें खालीं पडलेले जलबिंदु सरोवरादि जलाशयामध्यें दिसत नाहींत. या कारिकेंत शेवटीं 'च' असा जो शब्द आहे तो येथें न सांगितलेल्या दुसऱ्याही प्रत्यक्ष ज्ञानास प्रतिबंध करणाऱ्या हेतूंचा संग्रह करण्याकरितां आहे. त्यामुळें अनुद्भव या प्रत्यक्षप्रतिबंधाचेंही येथें ग्रहण करावें. जसें—दूध या अवस्थेमध्यें दह्याचा उद्भव झालेला नसल्यामुळें दहीं दिसत नाहीं. या सर्व विवेचनाचें तात्पर्य असें कीं, एकाद्या वस्तूचे ठायीं प्रत्यक्ष प्रमाणाची प्रवृत्ति होत नाहीं, एवढ्याच वरून ती वस्तु नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. कारण तसें म्हटल्यास अतिप्रसंग होईल. तो कसा म्हणून म्हणाल तर सांगतों. घरांतून बाहेर निघून गेलेला पुरुष घरांतील लोकांस प्रत्यक्ष दिसत नसल्यामुळें त्याचा अभाव झाला असा जर कोणी निश्चय करील तर तो त्याचा निश्चय खरा ठरणार नाहीं. कारण एकाद्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय होण्यास योग्य असलेल्या पदार्थांची निवृत्ति झाल्यासच कोणालाही झाला तरी त्याच्या अभावाचा निश्चय करितां येत असतो. प्रधान, पुरुष इत्यादि जे पदार्थ आहेत त्यांच्या ठायीं प्रत्यक्षज्ञानाचे विषय होण्याची योग्यताच नाहीं व त्यामुळें त्यांच्या ठायीं प्रत्यक्ष प्रमाण प्रवृत्त होत नाहीं. पण तेवढ्यावरून ते नाहींत; असा त्यांच्या अभावाचा निश्चय करणें मात्र प्रामाणिक म्हणविणारास योग्य नव्हे. सारांश, एकाद्या वस्तूचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाहीं म्हणून ती नाहीं, असें म्हणणें अयुक्त होय. कारण प्रत्यक्ष ज्ञान न होण्याचीं अनेक कारणें असतात व त्यांतील कित्येकांचा येथें निर्देश केलेला आहे. पण जी वस्तु प्रत्यक्ष ज्ञानास योग्य असूनही तिचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसेल. तिचा अभाव आहे असें म्हटल्यास तें मात्र बरोबर होईल. ७.

कौ० सार—पण वर जीं प्रत्यक्षास प्रतिबंध करणारीं कांहीं कारणें सांगितलेलीं आहेत. त्यांतील कोणत्या कारणामुळें प्रधानादिकांची उपलब्धि होत नाहीं ? असें कोणी विचारतील म्हणून सांगतात:—

सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिर्नाभावात्कार्यतस्तदुपलब्धेः ।

महदादि तच्च कार्यं प्रकृतिसरूपं विरूपं च ॥ ८ ॥

अन्वयः—सौक्ष्म्यात् तदनुपलब्धिः । न अभावात् । कुतः । कार्यतः तदुपलब्धेः । तत् च महदादि कार्यं प्रकृतिसरूपं विरूपं च ॥ ८ ॥

अर्थः—प्रकृति, पुरुष इत्यादि पदार्थ सूक्ष्म असल्यामुळें त्यांची उपलब्धि (प्रत्यक्ष ज्ञान) होत नाहीं. त्यांचा अभाव असल्यामुळें उपलब्धि होत नाहीं असें नाहीं, कारण कार्यावरून त्यांची उपलब्धि (ज्ञान) होत असते. महतत्त्व इत्यादि जें त्यांचें कार्य आहे तें प्रकृतीच्या समानरूपाचें व विलक्षण रूपाचेंही आहे. ॥ ८ ॥

का० सार:—जगामध्यें मधुर, आंबट, कडु, तुरट, खारट, व तिखट असे सहाच रस असल्यामुळें सातव्या रसाचा अभाव आहे हें उघड आहे. तेव्हां सातव्या रसाचें ज्ञान जसें त्याच्या अभावामुळेंच होत नाहीं त्याप्रमाणें प्रकृति, पुरुष इत्यादिकांचें ज्ञान त्यांच्या अभावामुळेंच होत नाहीं; (म्हणजे सातव्या रसाप्रमाणें वस्तुत: ते पदार्थच मुळीं जगांत नसल्यामुळें त्यांचें ज्ञान होत नाहीं;) असें कोणी म्हणेल म्हणून ईश्वरकृष्ण ह्मणतात कीं, प्रकृति, पुरुष इत्यादि पदार्थ सूक्ष्म आहेत म्हणून त्यांची उपलब्धि होत नाहीं. त्यांचा सातव्या रसाप्रमाणें किंवा सशाच्या शिंगाप्रमाणें अभाव आहे म्हणून ती होत नाहीं असें नव्हे. असेंच कशावरून म्हणून म्हणाल तर सांगतों. कार्यावरून त्यांची सिद्धि होते. व त्यामुळें त्यांचा अभाव आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कार्यावरून म्हणजे कार्यलिंगक अनुमानावरून. कार्याचा प्रत्यय आला असतां कारणाचें अनुमान होतें. नदीला पाणी आलें आहे असें पाहून त्यावरून वर कोठेंतरी पाऊस पडला आहे असें अनुमान सामान्य लोकही करितात. अशाप्रकारच्या अनुमानास कार्यलिंगक अनुमान ह्मणण्याचा प्रघात आहे. या कारिकेंत "तदुपलब्धेः" असें पद आहे व त्यांतील 'तत्' अंशानें प्रधानाचा परामर्श केलेला आहे. कारण पुरुषाच्या उपलब्धीविषयींचें प्रमाण पुढें 'संघातपरार्थत्वात्०' इत्यादि सतराव्या कारिकेंत दिलें आहे. अति प्रबल प्रमाणानें ज्याचा निश्चय झाला आहे, अशा एकाद्या पदार्थांचे ठायीं जर प्रत्यक्ष प्रवृत्त होत नसेल तर त्याच्यामध्यें प्रत्यक्षाची योग्यताच नसल्यामुळें तें प्रवृत्त होत नाहीं

अशी कल्पना करितां येते. सातवा रस किंवा सशाचें शिंग कोणत्याही प्रबल प्रमाणानें निश्चित होत नाहीं व त्यामुळें प्रत्यक्षाची योग्यता त्याच्या ठिकाणीं आहे कीं नाहीं, याचा निर्णय करितां येत नाहीं, असा याचा भावार्थ समजावा. पण ज्याच्यावरून प्रधानाची अनुमानद्वारा सिद्धि होते तें कार्य कोणतें ? असें कोणी म्हणेल म्हणून ग्रंथकार सांगतात, कीं महदादि त्याचें कार्य आहे. महत्, अहंकार इत्यादि कार्य प्रधानाचें सूचक कसें होतें तें 'भेदानां परिमाणात्' इत्यादि पंधराव्या कारिकेच्या व्याख्यानसमयीं सांगूं. आतां, विवेकज्ञानाच्या उपयोगीं पडणारें जें कार्याचें साधर्म्य व वैधर्म्य तें सांगतात. तें कार्य कांहीं अंशीं प्रकृतीसारिखें असतें व कांहीं अंशीं प्रकृतीहून विलक्षण असतें. या साधर्म्यवैधर्म्यांचाही विभाग पुढें स्पष्ट करून सांगूं. ८.

कौ०सार–कार्यावरून केवल कारणाचें अनुमान होतें. पण त्याविषयीं वाद्यांमध्यें मोठा मतभेद आहे. कोणी म्हणतात कीं असत्–पासून सत् उत्पन्न होतें. [असत् म्हणजे ज्यास आहे असें म्हणतां येत नाहीं, अशा अवर्णनीय अभावापासून सत् म्हणजे ज्यास आहे असें म्हणतां येतें अशी भावरूप वस्तु उत्पन्न होते. अंकुरादि कार्यें बीजाच्या नाशानंतरच उत्पन्न होतात; व दहीं, लोणी इत्यादि कार्यें आपल्या दूध, दहीं इत्यादि कारणांच्या नाशानंतरच उत्पन्न होतात; असें आपण नित्य पहातों; व त्यावरून जेवढीं म्हणून भावकार्यें आहेत, तीं सर्व अभावरूप कारणांपासून उत्पन्न झालेलीं आहेत असें अनुमान करितां येतें. आतां वस्त्राचें कारण जे तंतु, त्यांचा स्वरूपतः नाश होतो असें प्रत्ययास येत नाहीं, हें खरें. पण त्यांचाही नाश होतो, असें अनुमानावरून ठरवितां येतें; कसें म्हणाल तर सांगतों. वस्त्र तयार झाल्यावर तंतु जर नष्ट न होतां तत्त्वतः विद्यमान असते, तर 'हे तंतु' असा व्यवहार झाला असता; पण तसा व्यवहार कोठेंही होत नाहीं. उलट 'हा पट (वस्त्र) आहे' असाच सर्वत्र व्यवहार होतो. यास्तव तंतु नष्ट झाले असेंच अनुमान करावें लागतें. पण असें जर मानिलें तर तंतु जळले असतां जसा पट जळतो, त्याप्रमाणें तंतु नष्ट झाले असतां वस्त्रही नष्ट व्हावयास पाहिजे होतें. पण तसें होत नाहीं. तेव्हां तंतु नष्ट होतात असें कसें म्हणतां येईल? असें म्हणाल, तर तंतु हे पटाचें कारण आहे, हीच गोष्ट अगोदर आमच्या मतीं सिद्ध नाहीं. यास्तव कार्याचें कारण भावरूप असतें असें जे कोणी म्हणत असतील त्यांस या

शंकेचें किंवा दूषणाचें भय वाटणार. आम्ही तर धडधडित अभावापासन कार्यें उत्पन्न होतात असें म्हणणारे आहों. हें बौद्धांचें मत होय.] कित्येक एका सद्रूप आत्म्याच्या ठायीं हें सर्व कार्यजात कल्पित आहे, तें परमार्थतः सत् नव्हे असें मानितात. हें मायावादी वेदांत्यांचें मत आहे. दुसरे कित्येक (अर्थात् वैशेषिक) सत् कारणापासून असत् कार्य उत्पन्न होतें असें मानितात. [सत् म्हणजे भावरूप किंवा विद्यमान पदार्थ (परमाणू वगैरे). त्यांच्यापासून कारणव्यापारापूर्वीं विद्यमान नसणारें कार्य, कारणाच्या व्यापारानंतर उत्पन्न होतें.] भावरूप पदार्थांपासून कारणव्यापाराच्या पूर्वींही कारणावस्थारूप सूक्ष्मरूपानें असणारें कार्यच कारणव्यापारानंतर उत्पन्न होतें; उत्पन्न होणें म्हणजे व्यक्त होणें होय, असें कपिलादि सांख्याचार्य मानितात. या चार पक्षांपैकीं पहिले तीन पक्ष स्वीकारल्यास त्यांत प्रधानाची सिद्धि होत नाहीं. कारण, जगाचें कारण—ज्याचें स्वरूप सुख, दुःख व मोह या तीन भेदांनीं युक्त आहे—अशा परिणाम पावलेल्या शब्दादि विषयरूप आहे. व सत्त्वरजस्तमःस्वभाव हेंच प्रधान होय. तेव्हां असत्—पासून सत् उत्पन्न होतें हा बौद्धांचा पक्ष जर स्वीकारिला, तर कारण असत् व त्यामुळेंच अनिर्वचनीय आहे असें होणार. पण अनिर्वचनीय कारण, सुखादिरूप जे शब्द, स्पर्श इत्यादि विषय, त्यांच्या स्वरूपाचें कसें होणार ? कारण, असत् कारण व सुखादिरूपानें प्रतीत होणारे शब्दादि पदार्थ यांचें तादात्म्य होणें अशक्य आहे. बरें वेदान्त्यांचा पक्ष जरी घेतला, म्हणजे एका सद्रूप परमात्म्याचे ठायीं शब्दादिप्रपंचाची कल्पना झाली आहे असें जरी मानिलें, तरी सत्—पासून सत् होतें असें होत नाहीं. कारण सुखादिरूप विषय सद्रूपानें प्रत्ययास येत असल्यामुळें त्यांचें कारणही सत् असलें पाहिजे, असें वस्तुतः अनुमान व्हावयास पाहिजे आहे. (पण विवर्तवादामध्यें प्रत्येक कार्य अध्यासरूप असल्यामुळें त्याचें सद्रूप कारणाशीं जरी तादात्म्य भासलें, तरी तें वस्तुतः असद्रूपच असतें आणि सत् व असत् यांचें तादात्म्य होणें अशक्य असल्यामुळें पूर्वींप्रमाणें या पक्षींही प्रधानाविषयीं अनुमान करितां येत नाहीं.)

---

१ वर बौद्धांच्या मताची जशी उपपत्ति दिली आहे, तशीच जर प्रत्येकांच्या मताची देऊं लागलें तर ग्रंथविस्तार फार होईल. यास्तव हें अमक्याचें मत आहे, एवढेंच येथें सांगितलें आहे. त्या त्या मताच्या ग्रंथांमध्यें त्याचा विस्तार पाहावा.

शिवाय एक व अद्वितीय तत्त्व अनेकरूपें प्रपंचाशीं तादात्म्य पावूं शकणार नाहीं हेंही उघड आहे. तेव्हां प्रपंचरूप नसलेल्या परमात्म्याची प्रपंचरूपानें प्रतीति येणें हा भ्रम होय. त्यांत तत्त्वज्ञानाचा लेशही नाहीं. आतां कणाद, गौतम इत्यादि जे सद्रूप कारणापासून असद्रूप कार्यांची उत्पत्ति मानितात, त्यांच्या मतींही, सत् व असत् यांचें ऐक्य होणें युक्त नसल्यामुळें, कार्यरूप कारण आहे असें ठरत नाहीं; व कार्य कारणाच्या गुणादिकांनीं युक्त असल्यामुळें तें तद्रूपच आहे, असें तर आम्हांस ठरवावयाचें आहे; यास्तव वैशेषिकादिकांच्या मताप्रमाणेंही प्रधानाची सिद्धि होत नाहीं. म्हणून प्रधानाच्या सिद्धीकरितां प्रथमतः कार्य सत् आहे, अशी प्रतिज्ञा करितातः—

असदकरणादुपादानग्रहणात्सर्वसम्भवाभावात् ।
शक्तस्य शक्यकरणात्कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥ ९ ॥

अन्वयः—असदकरणात् असतः कार्यस्य कर्तुं अशक्यत्वात् । उपादान-ग्रहणात् उपादानैः सह कार्यस्य संबंधात् । सर्वसंभवाभावात् सर्वस्य सर्वस्मात् यत् भवनं तस्य अभावात् । शक्तस्य शक्यकरणात् । कारणभावात् च कार्यस्य कारणात्मकत्वाच्च कार्यं (कारणव्यापारात्प्रागपि) सत् ।

अर्थः—असत् पदार्थ करितां येणें अशक्य असल्यामुळें; उपादानाशीं कार्याचा संबंध असतो, असा नियम असल्यामुळें; सर्वांपासून सर्वांची उत्पत्ति होते असा अनुभव येत नसल्यामुळें; ज्याच्यामध्यें शक्ति असते तेंच स्वशक्तीनें युक्त अशा कार्याची उत्पत्ति करितें असा अनुभव येत असल्यामुळें; आणि कार्य हें कारणरूप असतें, असा सिद्धांत असल्यामुळें कार्य, कारणांचा व्यापार होण्यापूर्वींही सत्–रूप असतें. ॥ ९ ॥

कौ० सारः—'सत्कार्यं' असें या कारिकेच्या अंतीं म्हटलें आहे. पण त्यास 'कारणव्यापारात्प्रागपि' म्हणजे कारणाच्या व्यापारापूर्वींही (तें सत् असतें) असा शेष लावावा. म्हणजे एवढीं अक्षरें त्याच्यापुढें जोडावीं. म्हणजे कारणव्यापारानंतर कार्य सत् असतें असें म्हणणाऱ्या नैयायिकादिकांस याच्या वर सिद्धसाधन हा दोष आणतां येणार नाहीं. जी गोष्ट दुसऱ्या प्रमाणांनीं

सिद्ध असते, तिचीच जर कोणी सिद्धि करूं लागला, तर त्याच्यावर हा सिद्धि–साधन दोष येतो. 'कार्य सत्' एवढें जरी न्यायादि दर्शनावरून सिद्ध असलें, तरी तें कारणांचा व्यापार होण्यापूर्वीही सत् असतें, असें त्यावरून सिद्ध होत नाहीं. व त्यामुळें 'सत्कार्य' याच्या पुढें 'कारणव्यापारात्प्रागपि' एवढीं पदें जोडावीं लागतात. आतां–बीं, मातीचा गोळा इत्यादिकांच्या आकाराचा नाश झाल्यावरच अंकुर, घागर इत्यादिकांची उत्पत्ति होते असें दिसतें, हें खरें; पण त्यांचा नाश हें अंकुरादिकांचें कारण मुळींच नव्हे. तर भावरूप असे जे त्या बीजादिकारणांचे अवयव तेंच त्यांचें कारण होय. कारण अभावापासून भावाची उत्पत्ति होते. असें जर म्हटलें तर अभाव सर्व ठिकाणीं सुलभ असल्यामुळें सर्वत्र सर्व कार्यांची उत्पत्ति होण्याचा प्रसंग येईल; असें आम्हीं न्यायवार्तिक तात्पर्यटीकेमध्यें सांगितलें आहे. रज्जूच्या ठायीं सर्पाचा भास झाला असतां तो मिथ्या आहे, असें आपण म्हणतों. कारण रज्जूचें ज्ञान झाल्याबरोबर त्याचा बाध होतो, असें आपल्या प्रत्यक्ष प्रत्ययास येतें. त्यामुळेंच आपणास तसें म्हणतां येतें, हें विसरतां कामा नये. पण त्याप्रमाणें अनेक वस्तूंनीं भरलेल्या ह्या प्रपंचाच्या प्रत्ययाचा बाध करणारें कांहीं निमित्त दिसत नाहीं व असें बाधक निमित्त असल्यावांचून तो प्रत्यय मिथ्या आहे, असें म्हणतां येणें शक्य नाहीं. येणें–प्रमाणें पहिल्या दोन पक्षांचें निराकरण झालें. आतां कणाद व अक्षपाद (गौतम) यांचें मत काय तें बाकी राहिलें. व त्याचें निराकरण करण्याकरितांच 'सत्कार्य' अशी येथें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां त्याविषयीं हेतु देतात. या कारिकेंत पुष्कळ हेतु दिले आहेत पण त्यांतील 'असदकरणात्' हा पहिला आहे. समवायी, असमवायी व निमित्त या त्रिविध कारणांचा चेष्टारूपी व्यापार होण्यापूर्वीं कार्य जर असत् असतें तर त्याचें सत्त्व कोणासही करितां आलें नसतें. काळारंग हजारों कुशल कारागीर जरी लागले तरी पिंवळा होणें शक्य नाहीं. (येथें काळारंग पिंवळा करितां येत नाहीं, याचा अर्थ त्यांत दुसरा कोणताही रंग न मिळवितां त्यास पिंवळा करितां येत नाहीं असें समजावें; म्हणजे रसायनादिक शास्त्रांशीं विरोध येणार नाहीं.) आतां–भावरूप पदार्थांचा सत्त्व व

---

१ हें वाचस्पतींचें म्हणणें आहे. कौ० सार–लेखकाचें नव्हे. कारण त्यानें हा ग्रंथ अजून लिहिलेला नाहीं. २ हें मायावादि वेदांत्यांचें खंडन आहे.

असत्त्व हा केव्हां केव्हां असणारा धर्म आहे असें समजावें. म्हणजे त्याचें उत्पत्तीच्या पूर्वीं असत्त्व व उत्पतीच्या नंतर सत्त्व असतें, असा निश्चय करावा. कारण या आमच्या म्हणण्यास अनुकूल दृष्टांतही आहे. मातीची घागर आव्यांत घालून भाजून काढीपर्यंत काळी असते, म्हणजे लाली हा धर्म तिच्या ठायीं तोंपर्यंत नसतो. पण भाजून काढिल्यावर तीच लाल होते. या दृष्टीनें पाहिलें असतां विशेषसमयीं विशेष धर्म असतो असें ठरतें व त्यामुळें कार्य हें उत्पत्तीपूर्वीं असत् असतें असें म्हणण्यास कोणत्याही प्रकारची क्षति नाहीं,—असें कदाचित् नैयायिकादि म्हणतील, पण सत् व असत् हे घटाचे धर्म आहेत असें जरी मानलें, तरी धर्मवाला पदार्थ विद्यमान नसतांना त्याचा कोणताच धर्म होऊं शकत नाहीं. कारण आश्रयावांचून आश्रित असतो हें म्हणणें युक्तिशून्य आहे. तेव्हां घटाचें असत्त्व व घटाचें सत्त्व असें म्हटलें कीं घटरूपी कार्याचें सत्त्व त्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वींही असतें असें सिद्ध झालेंच; आणि त्यामुळें तें असत् आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां धर्मीशीं ज्याचा मुळींच संबंध नाहीं व जो धर्मिरूपही नाहीं अशा असत्त्वाच्या योगानें घटादि कोणताही पदार्थ असत् कसा होणार? यास्तव कार्य कारणव्यापारानंतर जसें सत् असतें तसेंच तें त्या पूर्वींही सत् असतें. पूर्वीं सद्रूपानें असणाऱ्या या सत्—ची कारणव्यापाराच्या द्वारा अभिव्यक्ति व्हावयाची मात्र बाकी रहाते. सद्रूप पदार्थांची अभिव्यक्ति होणेंही युक्त आहे; कशी म्हणून म्हणाल तर एक दोन दृष्टांत देऊन सांगतों. तिळांमध्यें तेल पूर्वींच असतें, पण त्यांस घाण्यांत घालून दावल्यावांचून तें अभिव्यक्त होत नाहीं; भातामध्यें तांदूळ पूर्वींच असतात; पण ते त्यास कुटल्यावांचून व्यक्त होत नाहींत; गाईमध्यें दूध असतें पण धार काढिल्यावांचून तें व्यक्त होत नाहीं. सारांश, पूर्वीं तद्रूपानें असलेल्या वस्तूंचीच कारणव्यापारानंतर अभिव्यक्ति होते हें स्पष्ट आहे. असत् पदार्थांची कारणव्यापाराच्या योगानें अभिव्यक्ति होते, असें दाखवावयाचें झाल्यास त्याविषयीं दृष्टांतच कोठें सांपडत नाहीं. जगामध्यें असा एकही असत् पदार्थ नाहीं कीं जो कारण-व्यापारानंतर अभिव्यक्त किंवा उत्पन्न होत असतो, असें दाखवितां येईल. असो; कारणव्यापारापूर्वीं कार्य सत् असतें हा सिद्धांत असदकरणात् या हेतूवरून येथवर सिद्ध केला. आतां त्याचीच 'उपादानग्रहणात्' या दुसऱ्या हेतूवरून कशी सिद्धि होते तें दाखवितों. उपदान म्हणजे कारण

त्यांचे ग्रहण म्हणजे कार्याशीं नित्यसंबंध. उपादान कारणाशीं कार्याचा नित्य संबंध असल्यामुळें कार्य उत्पत्तीपूर्वीं सत् असतें असें ठरतें. याचा सारांश असा–कार्याशीं संबद्ध असलेलें कारणच कार्यास उत्पन्न करूं शकतें. पण कार्य जर असत् असलें तर त्याच्याशीं कारण संबद्ध कसें होणार ? मनुष्याच्या शिंगाशीं घटादि सत्–पदार्थांचा संयोग किंवा समवाय संबंध झाला आहे, असें कधीं तरी कोणीं पाहिलें आहे का ? कधींच नाहीं. तस्मात् कारणसंबद्ध कार्य कारणव्यापारापूर्वींही सत् असतें; असेंच म्हटलें पाहिजे. यावर कोणी असेंही म्हणेल कीं, कारणाशीं संबंध न ठेवितांच कार्य उत्पन्न होतें, असें कां म्हणूं नये ? असें म्हटल्यास असत् कार्यच उत्पन्न होतें असें सिद्ध होईल. या शंकेचें समाधान करण्याकरितां ‘सर्वसंभवाभावात्.’ असा हेतु कारिकेंत दिला आहे. कारणाशीं संबद्ध नसलेलें कार्य उत्पन्न होतें, असें मानिल्यास असंबद्धत्व हा धर्म सर्व कार्यांचा सर्व कारणांशीं सारखाच असल्यामुळें कोणतेंही कार्य कोणत्याही कारणापासून उत्पन्न होऊं लागेल. म्हणजे कार्य व कारण यांचा संबंधच नसल्यामुळें जल या कारणापासून घट हें कार्य व्हावयास पाहिजे; किंवा मृत्तिकेपासून वस्त्र व्हावयास पाहिजे. पण तसें झाल्याचें कोठें आढळत नाहीं. तस्मात् असंबद्ध कार्य असंबद्ध कारणापासून उत्पन्न होतें असें म्हणतां येत नाहीं. तर कार्याशीं संबंध ठेवणाऱ्या कारणापासूनच कारणाशीं संबंध ठेवणारें कार्य उत्पन्न होतें हा सिद्धांत होय. याविषयीं सांख्यशास्त्रप्रवर्तक वृद्ध मुनींनीं असें म्हटलें आहे—

असत्वे नास्ति संबन्धः कारणैः सत्त्वसङ्गिभिः ।
असंबद्धस्य चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थितिः ।।

याचा भावार्थ असा–उत्पत्तीच्या पूर्वीं कार्य जर असत् असतें असें मानिलें, तर त्याचा, सत्त्वाचा आश्रय करून राहणाऱ्या कारणाशीं संबंध होऊं शकत नाहीं. व कारणाशीं संबंध न ठेवणाऱ्या कार्याची उत्पत्ति होते, असें जर मानिलें, तर कोणत्याही कार्याची कोणत्याही कारणापासून उत्पत्ति होणें ही अव्यवस्था प्राप्त होते. यावर कोणी असेंही म्हणतील कीं, जें कारण जें कार्य करण्यास समर्थ असतें; तें आपणाशीं संबंध न ठेवणाऱ्या कार्यास निर्माण करूं शकतें, व कोणत्या कारणाची कोणतें कार्य करण्याची शक्ति आहे हें कार्याचें अवलोकन केल्यानें

समजतें. आणि त्यामुळें अव्यवस्था होत नाहीं.—पण हें म्हणणेंही अगदीं बरोबर आहे, असें नाहीं; आणि हें दाखविण्याकरितांच "शक्तस्य शक्यकरणात्" असें म्हटलें आहे. कार्यास अनुकूल अशी जी कारणामध्यें असणारी शक्ति ती पाहिजे तेथें असते कीं केवल शक्य जें कार्य त्याच्याठायींच असते ? पाहिजे तेथें असूं शकते असें जर म्हणाल, तर त्यावर आम्ही असें सांगतों कीं, कार्यानुकूल कारणशक्तीनें सर्वत्र असणें हीच अव्यवस्था होय. कारण ती सर्वत्र असल्यामुळें पाण्यापासून ही घटाची किंवा वस्त्राची उत्पत्ति झाली पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. बरें शक्तीचा विषय असें जें कार्य त्याच्याच ठायीं ती कारणगत कार्यानुकूल शक्ति असते असें म्हणावें तर तुमच्या मतीं कार्य कारणव्यापारापूर्वी असत् असतें. मग अशा असत् कार्याच्या ठायीं ती कशी रहाणार तें सांगावयास पाहिजे. शक्तीचा विशेष प्रकारच मुळीं असा आहे कीं तो एकादें कार्यच उत्पन्न करील सर्वांची उत्पत्ति करणार नाहीं; असें जर म्हणत असाल तर आम्ही म्हणतों कीं, महाराज ठीक आहे. पण तो शक्तीचा विशेष कार्याशीं संबद्ध आहे कीं, नाहीं; एवढें सांगा म्हणजे झालें. तो कारणशक्तीचा विशेष कार्याशीं संबद्ध आहे असें म्हणाल तर सद्रूप कारणाचा असद्रूप कार्याशीं संबंध होणें शक्य नसल्यामुळें कार्यास सत् मानावें लागेल. बरें कार्याशीं तो कारणशक्तिविशेष संबद्ध नाहीं असें म्हणाल तर फिरून वर सांगितलेली अव्यवस्था आली. यास्तव 'शक्तस्य शक्यकरणात्' असें जें म्हटलें आहे तें योग्य आहे. त्याचा भावार्थ असा कीं जें कारण जें कार्य करण्यास समर्थ असतें, तेंच तें करूं शकतें. अर्थात् कार्याच्या अभिव्यक्तीपूर्वींही कारणाशीं त्याचा संबंध असतो, हें ठरलें. कार्य उत्पत्तीपूर्वी सत् असतें याविषयीं 'कारणभावात्' हाही एक हेतु आहे. कारणभावात् म्हणजे कार्य कारणरूप असल्यामुळें तें कारणाहून मुळींच भिन्न नाहीं. कारण सद्रूप आहे हें तर तुम्हां नैयायिकांस कबूल आहे. मग कारणरूप असें जें कार्य तें असत् कसें असेल ? आतां कार्य व कारण यांचा अभेद आहे म्हणजे त्यांचें ऐक्य आहे असें सिद्ध करून देणारीं प्रमाणें कोणतीं म्हणून म्हणाल तर सांगतों. वस्त्र हें कार्य व तंतु (सूत) हें कारण आहे. वस्त्र तंतूहून भिन्न असत नाहीं. कारण तो त्याचा धर्म आहे. धर्म म्हणजे एक प्रकारची अवस्था. पट ही तंतूंचीच एक विशेष अवस्था आहे. किंवा धर्म म्हणजे आपण असेंपर्यंत त्यानेंही अवश्य असणें; पट असेपर्यंत

तंतु नियमानें असतातच. यास्तव ते दोन भिन्न पदार्थ नाहींत. ('तो त्याचा धर्म आहे;' असा जो येथें हेतु दिला आहे, त्यामध्येंच 'जो ज्याचा धर्म तो त्याहून भिन्न नाहीं;' अशी अन्वयव्याप्ति सूचित होत असल्यामुळें टीकाकार केवल व्यतिरेकव्याप्ति दाखवितात.) जो ज्याच्याहून भिन्न नसतो तो त्याचा धर्मही नसतो. जसा-बैल हा घोड्याचा धर्म नव्हे; कारण तो त्याच्याहून भिन्न आहे. पण येथें पट हा तंतूंचा धर्म आहे. यास्तव तो त्यांच्याहून भिन्न पदार्थ नव्हे. कार्यकारणांचा अभेद आहे, हें सिद्ध करणारें उपादानउपादेयभाव हें दुसरें कारण आहे. कार्याच्या उत्पत्तीकरितां ज्याचें विशेषरूपानें ग्रहण केलें जातें तें उपादान होय. व तेंच कार्योत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचें आश्रयस्थान असल्यामुळें त्याचें कारणही होय. अशा उपादान कारणाच्या आश्रयानें रहाणारें व सूक्ष्मावस्थापन्न जें कार्य तें उपादेय होय. सूक्ष्मावस्थापन्न म्हणजे कार्याच्या सूक्ष्म अवस्थेस प्राप्त झालेलें. असो; याप्रमाणें कार्य व कारण यांच्यामध्यें उपादानोपादेयभावसंबंध असल्यामुळें त्यांचें ऐक्य मानावें लागतें. कारण जे भिन्न भिन्न पदार्थ असतात त्यांच्यामध्यें उपादान-उपादेयभाव नसतो. जसें-घट व वस्त्र हे दोन पदार्थ भिन्न आहेत व त्यामुळें त्यांचा उपादानोपादेयभाव नाहीं. तंतु व पट यांचा उपादानोपादेयभाव प्रसिद्ध आहे, व त्यामुळेंच ते भिन्न पदार्थ नव्हेत. याविषयीं-संयोग व अप्राप्ति यांचा अभाव-हा आणखी हेतु आहे. जे भिन्न भिन्न पदार्थ असतात त्यांचा संयोग होत असतो. जसें-भांडें व बोरें, हे दोन भिन्न पदार्थ असल्यामुळें त्यांचा संयोग होऊं शकतो. त्याचप्रमाणें जे भिन्न भिन्न पदार्थ असतात, त्यांची अप्राप्ति असते. जसें-हिमालय व विंध्य हे दोन भिन्न पदार्थ असल्यामुळें त्यांची नित्य अप्राप्ति (विभाग) आहे. तंतु व पट यांचा संयोगही होऊं शकत नाहीं, व विभागही होऊं शकत नाहीं. यास्तव ते भिन्न पदार्थ नव्हेत. तंतूंचा परस्पर संयोग किंवा विभाग होणें हा वस्त्र व तंतु यांचा संयोग किंवा विभाग नव्हे हें येथें लक्ष्यांत ठेविलें पाहिजे. म्हणजे शंका उरणार नाहीं. पट व तंतु यांच्यामध्यें निराळें गुरुत्व कार्य आढळत नाहीं व त्यामुळेंही ते परस्पर भिन्न पदार्थ आहेत, असें म्हणतां येत नाहीं. गुरुत्व म्हणजे भार. भिन्न भिन्न पदार्थांचें भिन्न भिन्न गुरुत्व असतें व तागडीचा दांडा अधिक किंवा कमी लवल्यानें त्याचें ज्ञान होतें. सारख्या वजनाच्या दोन पदार्थांचें गुरुत्व कार्य भिन्न असत

नाहीं हें खरें; पण त्यांच्यामध्यें भिन्न गुरुत्व असण्याची योग्यता असते, हें विसरतां कामां नये. असो; यावरून जें ज्याच्याहून भिन्न असतें त्याचें निराळें गुरुत्वकार्य प्रत्ययास येतें. जसें—अर्ध्या तोळ्याच्या सुवर्णाच्या कुंडलाचें तागडीचा दांडा लवणें हें गुरुत्वकार्य ज्याप्रमाणें असतें त्याहून एक तोळ्याच्या कुंडलाचें अधिक असतें. पण तसें तंतूंच्या गुरुत्वकार्याहून पटाचें गुरुत्वकार्य अधिक दिसत नाहीं. तस्मात् पट तंतूंहून भिन्न नाहीं; तर तो तंतुरूपच आहे. असो; हीं कार्यकारणांचा अभेद सिद्ध करणारीं व्यतिरेकव्याप्तियुक्तप्रमाणें होत. याप्रमाणें अभेद सिद्ध झाला असतां त्या त्या निराळ्या आकारानें परिणाम पावलेले तंतच पट होय. तो तंतूहून निराळा असा एकादा पदार्थ मुळींच नव्हे असें ठरतें. आतां कार्य व कारण यांचा अभेद आहे असें म्हटल्यास आपल्या पासूनच आपली उत्पत्ति होते व आपणामध्येंच आपला नाश होतो असें होणार, तसेंच—कार्याचें कारणाहून भिन्न नांव, भिन्न प्रयोजनाची उत्पत्ति, घटाचें उदक आणणें, वस्त्राचें प्रावरण इत्यादि भिन्न कार्यांचा नियम—इत्यादि भेद, कार्य व कारण यांचा अभेद आहे, हें म्हणणें फार वेळ टिकूं देत नाहींत. (म्हणजे कार्यकारणाभेद जर असता तर कारणापासून कार्याची उत्पत्ति होते व त्याच्यामध्येंच त्याचा लय होतो, असें जें प्रत्ययास येतें तें आलें नसतें. कारण एकाच पदार्थापासून त्या एकाचीच उत्पत्ति होणें व त्याच्यामध्येंच त्याचा नाश होणें, हें अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. त्याचप्रमाणें कारणाहून कार्याचें नांव निराळें असतें. कारणापासून होणाऱ्या कार्याहून कार्यापासून होणारें कार्य निराळें असतें. उदाहरणार्थ—तंतु हें कारण व पट हें कार्य घ्या. तंतूचा उपयोग फार तर एकादी दोरी वळण्याकडे; व हलक्या पदार्थास बांधण्याकडे होतो. पण वस्त्राचा उपयोग नेसणें, पांघरणें, अंथरणें, बांधणें इत्यादि अनेक कामांकडे होतो. सर्व कारणकार्यांच्या उपयोगांत असा फरक आहे.) तेव्हां त्यांचा अभेद आहे, असें कसें म्हणतां येईल? असें कोणी म्हणेल. पण त्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण हे वर सांगितलेले भेद कार्य व कारण यांचा वास्तविक भेद आहे असें सिद्ध करण्यास समर्थ होत नाहींत. कारण तत्त्वतः त्यांचा अभेद असतांनाही त्या त्या विशेषाचा आविर्भाव व लय यांच्या योगानें वरील भेद होऊं शकतात. म्हणजे हे भेद व्यावहारिक असून ते कार्यकारणाच्या विशेष अवस्थेस अनुलक्षून होत असल्यामुळें त्यांचा कार्यकारणांच्या

तात्त्विक अभेदाशीं विरोध येत नाहीं. तो कसा म्हणून म्हणाल, तर दृष्टांत देऊन सांगतों. कांसवाचीं अंगें त्याच्या शरीरांत प्रविष्ट झालीं असतां तीं गुप्त होतात व त्यांतून बाहेर पडलीं असतां व्यक्त होतात. पण वस्तुतः तीं अंगें कूर्मापासून उत्पन्न होत नाहींत किंवा कूर्मामध्यें लीनही होत नाहींत. त्याचप्रमाणें एकाच मृत्तिकेपासून किंवा सुवर्णापासून क्रमानें घट, मुकुट इत्यादि विशेष प्रकट झाले असतां ते उत्पन्न होतात असें म्हटलें जातें, व ते फुटले किंवा मोडले असतां त्यांचा नाश झाला असें म्हणतात. पण वस्तुतः मुळींच असत् असलेल्या त्यांची उत्पत्ति होते किंवा सद्रूप अशा त्यांचा नाश होतो असें मुळींच नाहीं. याविषयीं भगवान् कृष्णद्वैपायनांनीं "नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः" असें श्रीमद्भगवद्गीतेंत म्हटलें आहे, आकाशपुष्प, मनुष्यशृंग इत्यादि असत्–पदार्थांचा कधीं भाव होऊं शकत नाहीं व आत्म्यासारिख्या सत्–पदार्थाचा कधीं अभाव होत नाहीं, असा याचा सामान्य अर्थ आहे. असो; कांसव आपल्या संकोच पावणाऱ्या व विकास पावणाऱ्या अवयवांहून जसा भिन्न नसतो; त्याप्रमाणें घट, मुकुट इत्यादि पदार्थही मृत्तिका, सुवर्ण इत्यादि पदार्थांहून भिन्न नसतात. आणि असा प्रकार असल्यामुळें तंतूच्या ठायीं 'पट' असा जो व्यवहार होतो तो आंब्याच्या वनामध्यें जाऊन 'हे आंबे' या व्यवहाराप्रमाणेंच होय. (म्हणजे वस्तुतः त्यांत भेद नाहीं.) प्रयोजनोत्पादन कार्यकरणांचा अभेद नाहींसा करूं शकेल ही आशा करणेंही व्यर्थ आहे. कारण एक पदार्थही अनेक क्रिया करूं शकतो. असें आपल्या प्रत्ययास येतें. एकच अग्नि दाह करणारा, प्रकाश करणारा व पाक करणारा आहे असें प्रत्यही आपल्या अनुभवास येतें. आतां अर्थक्रियेची व्यवस्था वस्तूचा भेद करण्यास कारण होईल असें म्हणावें, तर तेंही जुळत नाहीं, कारण वस्तूंचा समूह व त्यांतील प्रत्येक व्यक्ति यांच्या द्वारा भिन्न भिन्न क्रिया होत असल्याचें जसें–पालखी वाहणाऱ्या भोयांपैकीं प्रत्येक आपला मार्ग पाहणें ही करितो. पण पालखीस वाहणें हें काम प्रत्येकाच्या हातून होत नाहीं; मिळूनच करावें लागतें. त्याप्रमाणें प्रत्येक तंतु नेसण्याच्या किंवा ... जरी पडत नसला तरी ते सर्व मिळाले असतां त्या त्या ...तात, (म्हणजे तंतु एके ठिकाणीं मिळून त्यांस पट-

भाव प्राप्त झाला असतां तेच पांघरण्याच्या उपयोगाचे होतात.) पण यावर कोणी अशी शंका घेईल कीं—वस्त्राचा आविर्भाव कारणव्यापारापूर्वी सत् असतो कीं असत् असतो? असत् असतो असें जर म्हणाल तर असत्—वस्तूची उत्पत्ति होते असें तुमच्याच तोंडून सिद्ध झालें. बरें तो सत् असतो असें म्हणावें तर कारणव्यापारापूर्वींही जर तो सत् आहे तर कारणव्यापाराचें काम काय? कार्य सिद्ध असल्यावर कारणव्यापाराचें आम्हांस कांहींएक प्रयोजन दिसत नाहीं. एका आविर्भावाच्या ठायीं दुसऱ्या आविर्भावाची कल्पना करावी म्हणून म्हणाल, तर दुसऱ्याकरितां तिसऱ्याची, तिसऱ्याकरितां चवथ्याची, चवथ्याकरितां पांचव्याची इत्यादि अनेक आविर्भावांची कल्पना करण्याचा प्रसंग येणार! म्हणजे तोच अनवस्था—दोष होय. तात्पर्य ज्यांचा पटभाव आविर्भूत आहे असे तंतुच पटरूपानें उत्पन्न केले जातात, हें म्हणणें व्यर्थ होय. तसेंच असत् उत्पन्न होतें या मतामध्येंही दोष आहे. तो कसा तें सांगतो. ही असत्—उत्पत्ति सत् आहे कीं असत्? सत् आहे म्हटलें तर कारणाची कांहीं आवश्यकता नाहीं. कारण विद्यमान पदार्थास आपल्या उत्पत्तीकरितां कारणादिकांची गरज नसते. बरें ती असत् आहे असें म्हणावें तर एका असत्—उत्पत्तीची दुसरी असत् उत्पत्ति, दुसरीची तिसरी इत्यादि रीतीनें अनवस्था येणार. आतां यावर कदाचित् असें म्हणाल कीं, उत्पत्ति हा कांहीं उत्पन्न होणाऱ्या वस्तूहून निराळा पदार्थ नव्हे; तर स्वतः पट हीच पटाची उत्पत्ति होय. पण असें जर म्हटलें तर 'पट उत्पन्न होतो' असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण पट व पटाची उत्पत्ति हीं दोन्हीं एकच असल्यामुळें केवल 'पट' असें किंवा 'उत्पन्न होतो' असें म्हटल्यानेंच काम भागणार आहे. अर्थात् 'पट' असें एकदा म्हटल्यावर 'उत्पन्न होतो' असें म्हणण्याची गरज नाहीं. कारण 'पट उत्पन्न होतो' असें म्हटल्यास 'घट, घट' या म्हणण्यावर जसा पुनरुक्ति दोष येतो तसाच त्याच्यावरही येईल. तसेंच 'पट नष्ट होतो' असेंही म्हणतां येणार नाहीं; कारण पट व पटाची उत्पत्ति हे पर्यायशब्द आहेत. व त्यामुळें 'पट नष्ट होतो' असें म्हटल्यास त्याच्यावर विरोध हा दोष येतो. कारण उत्पत्ति व विनाश एकाच काळीं एकाच वस्तूच्या आश्रयानें रहाणें न्यायाच्या व अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. तस्मात् उत्पत्ति पदार्थरूप नसून त्याहून निराळी आहे. तेव्हां अशी ही उत्पत्ति म्हणजे काय? आपल्या कारणाशीं असणारा

तिचा समवाय कीं आपल्या सत्तेशीं असणारा समवाय? उदाहरणार्थ—पटाची उत्पत्ति घेतल्यास पटाची उत्पत्ति म्हणजे त्याचा कारणरूप तंतूशीं असलेला नित्यसंबंध कीं काय? पण हा नित्यसंबंध असल्यामुळें सर्वदा असणार हें उघड आहे. तेव्हां पटाची उत्पत्ति नित्यसंबंधरूप आहे असें म्हटल्यास त्याची केव्हां केव्हां होणारी उत्पत्ति उपपन्न कशी होणार? बरें; हा दोष घालविण्याकरितां—आपल्या सत्तेशीं असणारा समवाय म्हणजे उत्पत्ति—हा वर सांगितलेला दुसरा पक्ष घेतल्यास तोही अयोग्य ठरतो. आपल्या सत्तेशीं असणारा समवाय म्हणजे आपल्या सत्तेनें आपल्या कारणामध्यें असल्यामुळें कारणाशीं असणारा समवायच होय. अर्थात् आपली सत्ता असेपर्यंत असणारा असा हा कार्योत्पत्तीचा समवाय असल्यामुळें तो कार्योत्पत्तीच्या पूर्वीं नसतो. व त्यामुळें केव्हा केव्हा असणें याच्याशीं विरोध येत नाहीं; हें जरी खरें आहे, तरी समवायरूप उत्पत्ति, क्रिया अनित्य असल्यामुळें वरील पक्षांतील कोणताही पक्ष उपपन्न होत नाहीं. तस्मात् कारणांचा जो व्यापार होत असतो, तो कार्याच्या उत्पत्तीकरितांच होत असतो, हें कोणीही कबूल करील. अर्थात् कारणरूपानें सत्-रूप असलेल्या पटादिकांच्या अभिव्यक्तीकरितांच कारणव्यापाराची अपेक्षा असते, हें म्हणणें योग्य आहे. आतां—पटाचें रूप तंतूंच्या रूपापासून निर्माण होत असल्यामुळें तंतूशीं निमित्त कारणांचा संबंध होणें हीच कार्याची उत्पत्ति होय व तो संबंध उत्पन्न होणारा असल्यामुळें त्यास कारणांच्या व्यापाराची अपेक्षा असते, असें जर म्हणाल तर त्यावर आमचें इतकेंच सांगणें आहे कीं, रूप हा गुण आहे, क्रिया नव्हे. कर्ता, कर्म, करण इत्यादि कारकें क्रियेशीं संबंध ठेवित असतात. तीं गुणांशीं कधींच संबंध ठेवित नाहींत. कारण क्रियेशीं संबंध ठेविल्यावांचून कारकांस कार्याचें कारणत्वच प्राप्त होत नाहीं, असा नियम आहे. तस्मात् कार्य कारणव्यापारापूर्वीं सत् असतें हें आमचें म्हणणें निर्दोष आहे. ॥ ९ ॥

कौ० सार:—असो; याप्रमाणें प्रधानाची सिद्धि करण्यास अत्यंत उपयोगी असें जें कार्याचें सत्त्व त्याचें उपपादन करून—म्हणजे कार्य सत् आहे; कांहीं शास्त्रकारांच्या म्हणण्याप्रमाणें तें असत् नाहीं असें अनेक प्रकारच्या युक्तींनीं सिद्ध करून—आतां सांख्य शास्त्रास जशा प्रकारच्या प्रधानाची सिद्धि करावयाची आहे, तशा प्रकारच्याच त्याची ओळख

करून देण्याकरितां प्रथमतः विवेकज्ञानाच्या उपयोगीं असणाऱ्या व्यक्ता-व्यक्तांच्या सारूप्यवैरूप्यांचें प्रतिपादन करितातः—

हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम् ।
सावयवं परतन्त्रं व्यक्तं विपरीतमव्यक्तम् ॥ १० ॥

अन्वयः— व्यक्तं हेतुमत्, अनित्यं, अव्यापि, सक्रियं, अनेकं, आश्रितं, लिंगं, सावयवं च परतंत्रं अस्ति । अव्यक्तं तु अस्मात् विपरीतम् ॥ १० ॥

अर्थः—व्यक्त सकारण, विनाशी, एकदेशी, क्रियायुक्त, नाना कारणांचा आश्रय धरून राहिलेलें, प्रधानाचें सूचक, अवयवयुक्त, व कारणाच्या सदा अधीन असतें. पण अव्यक्त त्याच्याहून विपरीत म्हणजे कारणशून्य, अविनाशि इत्यादि असतें. ॥ १० ॥

कौ० सारः—व्यक्त हेतुमत्त्व, अनित्यत्व इत्यादि अनेक धर्मांनीं युक्त असतें. या कारिकेंत सांगितलेल्या त्या धर्मांचेंच आतां स्पष्टीकरण करावयाचें आहे. हेतुमत् म्हणजे हेतुवालें. हेतु म्हणजे कारण. त्यानें युक्त. अर्थात् सकारण. कोणत्या व्यक्ताचें कोणतें कारण आहे, तें ग्रंथकार पुढें बाविसाव्या कारिकेंत सांगणार आहेत. अनित्य म्हणजे नाश पावणारें. पण सांख्यांचा सत्कार्यवाद असल्यामुळें कार्यांचा नाश होतो, असें म्हणणें युक्त नव्हे; असें समजून टीका-कारांनीं विनाशी म्हणजे कारणामध्यें लीन होणारें, असें म्हटलें आहे. अव्यापि म्हणजे संपूर्ण परिणामीस न व्यापणारें. कारण कार्यामध्यें प्रवेश करून रहात असतें, म्हणजे कारण कार्यास व्यापीत असतें. पण कार्यें कारणास कधींही व्यापीत नाहींत. बुद्धि, अहंकार इत्यादि परिणाम, परिणामी जें प्रधान त्यास कधींही व्यापीत नाहींत. यास्तव ते अव्यापक होत. सक्रिय म्हणजे परिस्पंदवालें. निश्चय, मनन, अहंकरण इत्यादि नियमित विशेष कार्यें करणें यासच परिस्पंद म्हणतात. किंवा बुद्धि, अहंकार इत्यादि व्यक्त परिणाम पूर्वीं पूर्वीं घेतलेला देह सोडितात व दुसरा देह घेतात. हाच त्यांचा परिस्पंद आहे. शरीर, पृथिवी इत्यादि स्थूल व्यक्तांचा परिस्पंद तर प्रसिद्धच आहे. अनेक म्हणजे नाना. बुद्ध्यादिक प्रत्येक पुरुषाचे ठायीं भिन्न भिन्न असतात. पृथिवी इत्यादि स्थूल पदार्थही शरीर, घट, वृक्ष इत्यादि अनेक भेदांच्या योगानें अनेक झाले आहेत; हें स्पष्ट आहे. आश्रित म्हणजे आश्रय केलेलें; बुद्धि, पृथ्वी इत्यादि सर्व कार्यें आपल्या

कारणाच्या आश्रयानें रहातात. वस्तुत: कार्यकारणांचा जरी अभेद असला तरी व्यावहारिक भेदाच्या अपेक्षेनें कार्य व कारण यांच्यामध्यें आश्रयाश्रयी भाव मानिला आहे. याला " या आम्रवनांत हे आंबे " हा दृष्टांत पूर्वी दिलाच आहे. व्यक्त प्रधानाचें लिंग असतें. आतां हे बुद्ध्यादिक पदार्थ प्रधानाचें लिंग कसे होतात तें पुढें सोळा, सतरा इत्यादि कारिकांत सांगतील. प्रधान पुरुषाचें लिंग होतें हें खरें, पण तें प्रधानाचें लिंग होत नाहीं. सावयव म्हणजे अवयवयुक्त. अवयव म्हणजे परस्पर मिश्रण, संयोग. पूर्वी प्राप्ति नसताना पुढें ती होणें याचेंच नांव संयोग. अशा प्रकारच्या संयोगासह व्यक्त असतें म्हणून त्यास सावयव म्हटलें आहे. पृथिव्यादि पदार्थ एकमेकांशीं संयोग पावतात. त्याचप्रमाणें इंद्रियें, मन इत्यादिकही संयोग पावतात. पण प्रधानाचा बुद्ध्यादिकांशीं संयोग होत नाहीं. कारण त्याचें त्यांच्याशीं सदा तादात्म्य असतें. त्याचप्रमाणें सत्त्व, रज व तम या गुणांचाही परस्पर संयोग होत नाहीं. कारण त्यांच्या अप्राप्तीचा अभाव आहे. म्हणजे ते परस्पर सर्वदा प्राप्तच आहेत. जे पदार्थ परस्पर प्राप्त नसतात त्यांचा संयोग होतो, हें नुक्तेंच वर सांगितलें आहे. असो; बुद्ध्यादि व्यक्त परतंत्र आहे. आपलें कार्य, असा जो अहंकार त्यास उत्पन्न करावयाचें असतां बुद्धि प्रकृतीकडून आपणास भर मिळावी असें नेहमीं इच्छित असते. म्हणजे तिला कार्योत्पत्तिसमयीं प्रकृतीचें सहाय अवश्य लागतें व प्रकृति जर तिला एकसारखी पुष्टि देत न राहील तर ती क्षीण होऊन अहंकारास उत्पन्न करूं शकणार नाहीं. त्याचप्रमाणें अहंकारादिक इतर कारणेंही आपल्या कारणाच्या सतत सहायावांचून आपापलीं कार्यें करूं शकणार नाहींत. तात्पर्य सर्व व्यक्त आपल्या कार्योत्पत्तीच्या वेळीं प्रकृतीकडून भर मिळण्याची अपेक्षा करितें. यास्तव मुख्य प्रकृतीची अपेक्षा करणारें व्यक्त (महत्, अहंकाराचें) जरी कारण असलें, तरी तें आपल्या कार्योत्पत्तीच्या वेळीं परतंत्र असतें. असो; हे सर्व व्यक्ताचे धर्म झाले. आतां अव्यक्त कसें असतें ह्मणून म्हणाल तर सांगतों. वर जे अव्यक्ताचे धर्म सांगितले आहेत, त्यांच्या विरुद्ध धर्मांनीं अव्यक्त युक्त असतें. अर्थात् तें कारणशून्य, नित्य, व्यापी, क्रियाशून्य, एक, कोणाच्याही आश्रयानें न राहणारें, लिंगरहित, अवयवरहित व स्वतंत्र असतें. परिणामरूप क्रिया अव्यक्ताचे ठायींही असते, पण त्याचे ठायीं परिस्पंद नसतो, ह्मणून त्यास निष्क्रिय किंवा क्रियाशून्य असें म्हणतां येतें. ॥ १० ॥

दहाव्या कारिकेंत व्यक्त किंवा अव्यक्त यांचें वैधर्म्य दाखविलें. आतां या अकराव्या कारिकेंत त्या दोघांचें साधर्म्य व पुरुषाहून त्यांचें वैधर्म्य कसें आहे तें सांगावयाचें आहे.--

त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि ।
व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ॥ ११ ॥

अन्वयः--व्यक्तं, त्रिगुणं (त्रयो गुणाः सुखदुःखमोहा अस्य इति त्रिगुणं) अविवेकि, विषयः, सामान्यं, अचेतनं च प्रसवधर्मि, तथा प्रधानं । तथा च पुमान् तद्विपरीतः ॥ ११ ॥

अर्थः--व्यक्त, सुखदुःखमोहात्मक, अविवेकी, विषयरूप, सर्वसाधारण, जड व परिणामी आहे. अव्यक्तही तसेंच आहे. पण पुरुष त्यांच्याहून विलक्षण आहे. ॥११॥

कौ० सारः--व्यक्ताचे प्रधानाशीं म्हणजे अव्यक्ताशीं मिळणारे धर्म हे असे आहेतः-१ सुख, दुःख, व मोह हे तीन गुण ज्यास आहेत त्यास त्रिगुण म्हणावें. गुण शब्दानें वस्तुतः येथें सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण घ्यावयास पाहिजे होते. पण प्रस्तुत स्थळीं तो शब्द त्यांच्या कार्यास उद्देशून योजिलेला आहे. त्यामुळें सुखादि आत्म्याचे गुण आहेत, ह्या नैयायिकांच्या म्हणण्याचें खंडन झालें. प्रधानाचें विवेचन जसें करितां येत नाहीं त्याप्रमाणें महत्, अहंकार इत्यादि प्रधानाहून भिन्न आहेत असाही विवेक करितां येत नाहीं. कारण महादादिक व प्रधान यांचें तादात्म्य आहे. अथवा संभूयकारित्व म्हणजे अविवेक असें समजावें. संभूय म्हणजे मिळून व कारित्व म्हणजे करविणेंपणा. अर्थात् मिळून करविणें म्हणजे अविवेक होय. प्रधान, महत्, अहंकार इत्यादिकांतील कोणतेंही एक तत्त्व आपलें कार्य करण्यास समर्थ नसतें. तर तीं दुसऱ्याशीं मिळूनच आपापलीं कार्यें करूं शकतात. सारांश, कोणत्याही एकाच तत्त्वापासून कोणत्याही कार्याची कोणत्याही प्रकारें उत्पत्ति होऊं शकत नाहीं. आतां विज्ञानच हर्ष, विषाद, मोह, शब्द इत्यादिकांच्या आकाराचें होतें. त्याहून--हर्षादि, ज्याचे धर्म आहेत अर्थात् हर्षादिकांचा आधार असा दुसरा कोणताही पदार्थ नाहीं, असें बौद्ध म्हणत असतात. पण व्यक्त व प्रधान विषय आहेत, असें म्हणून त्याचें खंडन केलें आहे. विषय

म्हणजे ग्राह्य. ज्ञानाच्या योगानें ज्याचें ग्रहण करितां येतें असा. (विज्ञानाहून निराळा.) असा याचा भाव आणि विज्ञानाहून भिन्न असल्या-मुळेंच व्यक्त व प्रकृति हीं दोन्हीं साधारण आहेत. जसा—जगांतील घट, पट इत्यादि कोणताही पदार्थ अनेक पुरुषांच्या व्यवहाराचा विषय होतो- व त्यामुळें त्यास सर्व साधारण म्हणतात, त्याप्रमाणें व्यक्त व प्रकृतिही अनेक पुरुषांच्या उपयोगी असल्यामुळें त्या दोन्हीं तत्त्वांस साधारण असें म्हणतात. हर्षशोकादि सर्व विकार विज्ञानाचेच आकार आहेत; म्हणजे ते विज्ञानाहून भिन्न नाहींत, हें म्हणणें जर खरें असतें तर वृत्तिरूप विज्ञान असाधारण अस-ल्यामुळें म्हणजे एकाचें वृत्तिरूप विज्ञान दुसऱ्याच्या कामाचें नसल्यामुळें ते विज्ञानरूप विकारही असाधारण झाले असते. अर्थात् एकाची बुद्धि दुसऱ्यास अप्रत्यक्ष असल्यामुळें एकाच्या विज्ञानाचें दुसऱ्यास जसें ग्रहण करितां येत नाहीं, त्याप्रमाणें त्यांचेंही ग्रहण करितां आलें नसतें. आणि असें जर खरो-खरीच झालें असतें, तर एका नाच करणाऱ्या स्त्रीनें आपली भुवई वक्र केल्यास तिचा जो अनेक प्रेक्षकांस एकसारखाच प्रत्यय येतो, तो आला नसता. कारण नर्तकीनें भुवई वांकडी करणें हा भाव विज्ञानाचाच एक आकार आहे, असें म्हटल्यावर ज्याच्या विज्ञानाचा तो आकार असेल त्यासच त्याचा प्रत्यय येणें योग्य असून इतरांस त्याचा प्रत्यय येणें अयोग्य आहे; हें निर्विवाद होय. सारांश, व्यक्त व प्रकृति सर्वसाधारणविषयरूप असल्यामुळें बौद्धांच्या विज्ञा-नवादाचें खंडन झालें. असो; तीं दोन्हीं तत्त्वें अचेतन आहेत. सांख्य शास्त्रामध्यें प्रधान, बुद्धि इत्यादि सर्व जड आहेत असें सिद्ध केलें आहे. अर्थात् वैनाशिक बौद्ध बुद्धीस जसें चेतन मानितात तसें आम्ही मानीत नाहीं; हा याचा भावार्थ. प्रधान व व्यक्त हीं दोन्हीं तत्त्वें प्रसवधर्मी आहेत. सरूप व विरूप परिणामावांचून तीं कधीं रहात नाहींत, असा याचा इत्यर्थ समजावा. कारण व्याकरणाच्या नियमाप्रमाणें प्रसवधर्म असें पद येथें घालावयास पाहिजे होतें; पण तसें न करितां कारिकाकारांनीं प्रसवरूप धर्म ज्याचा आहे तें प्रसवधर्मि असें म्हणतां यावें म्हणून प्रसवधर्मि असें पद येथें घातलें आहे. प्रसवधर्मी या पदाचा अर्थ नित्य परिणामी असा आहे. (कारिकेमध्यें " त्रिगुणं, अविवेकि, विषयः, " इत्यादि सर्व विशेषणें एकवचनीं घालून त्यांचा व्यक्ताशीं संबंध लाविला आहे. व नंतर प्रधानही तसेंच आहे, असें

म्हटलें आहे. पण कौमुदीसार लिहीत असतांना मी त्या दोघांचाही एके ठिकाणीं निर्देश करून तदनुरूप वाक्यरचना केली आहे.) आतां प्रधान व व्यक्त या दोन्हीं तत्त्वांहून पुरुषाचें वैधर्म्य कसें आहे तें सांगण्याकरितां ग्रंथकार म्हणतात " तद्विपरीतः पुमान् " म्हणजे पुरुष या दोघांहून विपरीत आहे. म्हणजे पुरुष निर्गुण, विवेकी, अविषय (विषयी), असाधारण, चेतन व अपरिणामी आहे. पण यावर कोणी अशी शंका घेईल कीं—अहेतुमत्त्व, नित्यत्व इत्यादि धर्म प्रधानाप्रमाणें पुरुषाचे ठायींही असल्यामुळें तेवढ्यापुरतें प्रधान व पुरुष यांचें साधर्म्य आहे. तसेंच अनेकत्व हा धर्म व्यक्त व पुरुष या दोघांच्याही ठायीं असल्यामुळें तेवढ्यापुरतें व्यक्त व पुरुष यांचेंही साम्य आहे, तेव्हां त्या दोन्हीं तत्त्वांहून पुरुष विलक्षण आहे, असें कसें म्हणतां येईल ? परंतु तिचें समाधान असें—अहेतुमत्त्व इत्यादिकांच्या दृष्टीनें जरी त्यांचें परस्पर साम्य असलें, तरी त्रिगुणत्व, अत्रिगुणत्व इत्यादिकांच्या द्वारा त्यांच्यामध्यें परस्पर वैधर्म्य आहेच आहे. ११.

पूर्व कारिकेमध्यें " त्रिगुणं " असें म्हटलें आहे. पण ते तीन गुण कोणते व त्यांचीं लक्षणें काय आहेत, तें आतां सांगतात:—

प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः ।
अन्योन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥ १२ ॥

अन्वयः—गुणाः प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः च अन्योन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयः सन्ति ॥ १२ ॥

अर्थः—सत्त्वादि गुण सुखदुःखमोहरूप आहेत. प्रकाश, प्रवृत्ति व नियमन हा त्यांचा अर्थ म्हणजे उपयोग किंवा फल आहे, आणि एकमेकांचा पराभव करून एकमेकांचा आश्रय करून, एकमेकांस उत्पन्न करून व एकमेकांबरोबर राहून हे आपलीं कार्यें करितात. ॥ १२ ॥

कौ० सारः—येथें गुण म्हणजे दुसऱ्याच्या भोगांचीं साधनें असा अर्थ समजावा. पुढच्या कारिकेंत सत्त्वादि गुणांचा क्रमानें नाम निर्देश केला आहे. व त्यांचाच येथें अनागतावेक्षण न्यायानें किंवा तन्त्र–युक्तीनें अन्वय करावा. या कारिकेंत सत्त्वादि गुणांचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत; पण त्यांच्या नांवाचा

उल्लेख केलेला नाहीं. पण हा एक दोष आहे असें कोणास वाटूं नये, म्हणून पूर्वोक्त न्यायानें पुढच्या कारिकेंतील शब्दांचा येथें अन्वय करण्याविषयीं सांगि-तलें आहे. अनागत म्हणजे न आलेले. अर्थात् पुढें येणारे जे शब्द त्यांच्याकडे दृष्टि देऊन त्यांचा येथें संबंध लाविणें हाच अनागतावेक्षण न्यायाचा अर्थ होय. तसेंच तन्त्रानें (एकदांच) उच्चारिलेल्या शब्दाचा दोन्हीकडे अन्वय लावणें यास तंत्रयुक्ति म्हणतात. असो; प्रीति म्हणजे सुख. सत्त्वगुण सुखरूप असतो. अप्रीति म्हणजे दुःख. रजोगुण अप्रीतिरूप असतो. विषाद म्हणजे मोह. तमोगुण विषादरूप असतो. जे कित्येक—प्रीति किंवा सुख दुःखाभावाहून भिन्न नाहीं, तसेंच दुःखही प्रीतीच्या अभावाहून भिन्न नाहीं; अर्थात् सुख म्हणजे दुःखाचा अभाव व दुःख म्हणजे सुखाचा अभावच होय—असें म्हणत असतात, त्यांच्या मताचें खंडन करण्याकरितां मूळ कारिकेंत "आत्मकाः" हा शब्द योजिला आहे. आत्मा हा शब्द भाव या अर्थी असल्यामुळें सुखदुःखादि शब्द एकमेकांच्या अभा-वरूप नसून ते भावरूप आहेत असें ठरतें. अर्थात् 'प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः' या पदाचा स्पष्ट अर्थ असाः—सुख हाच ज्याचा भाव आहे तो सत्त्वगुण; दुःख हाच ज्याचा भाव आहे तो रजोगुण व मोह हाच ज्याचा भाव आहे तो तमो-गुण होय. (भाव म्हणजे स्वरूप असा अर्थ मीं वर केलाच आहे.) शिवाय सुखादि पदार्थ भावरूप आहेत, हें अनुभवावरूनही सिद्ध होत आहे. तें कसें म्हणून म्हणाल, तर सांगतों. दुःख व सुख हीं जर एकमेकांच्या अभावरूप असतीं तर त्यांना अन्योन्याश्रय असल्यामुळें त्यांतील एकाचीही सिद्धि झाली नसती. कारण जे एकमेकांच्या आश्रयावांचून राहूंच शकत नाहींत त्यांची सिद्धि होत नाहीं, असा नियम व अनुभवही आहे. उदाहरणाकरितां सुख व दुःख हेच दोन पदार्थ घेऊं. सुख हा दुःखाचा अभाव आहे असें म्हटल्यास दुःखावांचून त्याची उत्पत्ति होऊं शकणार नाहीं हें उघड झालें. कारण अमुक एक पदार्थाचा अभाव असें म्हटलें कीं तो पदार्थ अस्तित्वांत होता किंवा आहे, हें सहज ठरतेंच. अर्थात् दुःख असल्यावांचून त्याचा अभाव होऊं शकत नाहीं. पण स्वतः दुःख म्हणजे काय? तर सुखाचा अभाव म्हणजे दुःख. म्हणजे तेंही सुखावांचून असूं शकणार नाहीं, असें झालें; परंतु प्रथम त्यांतील काय असावें? सुख कीं दुःख? याचा निर्णय होत नाहीं; कारण त्यांतील कोणालाही झाला तरी दुसऱ्याचा आश्रय लागणारच. सारांश; अशाप्रकारें जे पदार्थ एकमेकांच्या

आश्रयानें रहाणारे असतात त्याची सिद्धिच होऊं शकत नाहीं. असो; येणेंप्रमाणें सत्त्वादिगुणांचें स्वरूप सांगून आतां कारिकेंतील ‘ प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः ’ या दुसऱ्या विशेषणानें त्यांचें प्रयोजन सांगतात. या सामासिक पदामध्यें प्रकाश, प्रवृत्ति व नियम असे तीन शब्द आहेत, व ते क्रमानें सत्त्व, रज, व तम या तीन गुणांचें फल सांगत आहेत, असें समजावें. सत्त्वगुणाचें प्रकाश हें कार्य आहे; रजोगुणाचें प्रवृत्ति हें कार्य आहे व तमोगुणाचें प्रकाश व प्रवृत्ति यांचें नियमन करणें हें कार्य आहे; असा याचा तात्पर्यार्थ समजावा. रजोगुण प्रवर्तक असल्यामुळें गुरु तमोगुणानें त्याचें नियमन न केल्यास तो लघु सत्त्व गुणास सर्वकाळीं प्रवृत्त करील. पण तमोगुण त्याचें नियमन करीत असल्यामुळें त्याच्याकडून नियत झालेला असा तो रजोगुण सत्त्वगुणास केव्हां केव्हां प्रवृत्त करितो. आणि असें असल्यामुळें तमोगुण नियमन करण्याकरितां आहे, असें निःसंशय ठरतें. असो; याप्रमाणें गुणांचें प्रयोजन सांगून आतां त्यांच्या क्रिया ‘ अन्योन्याभिभवाश्रयजननमिथुन-वृत्तयः ’ या पदानें सांगतात. या सामासिक पदांत “ वृत्तयः ” म्हणजे वृत्ति असा जो शब्द आहे त्याचा अर्थ क्रिया असा समजावा; व त्याचा अन्योन्याभिभव, अन्योन्याश्रय, अन्योन्यजनन व अन्योन्यमिथुन या चारी शब्दांशीं संबंध लावावा. असें केल्यावर अर्थ कसा होतो तें स्पष्ट करून सांगतों. हे गुण अन्योन्याभिभव–वृत्ति आहेत. म्हणजे या तीन गुणांतील प्रयोजनवशात् कोणता तरी एक गुण वाढला कीं इतर दोन त्याच्याकडून पराभूत केले जातात. म्हणजे रजोगुण व तमोगुण यांचा पराभव करून सत्त्वगुण, आपल्या शांत वृत्तीस प्राप्त होतो. त्याचप्रमाणें सत्त्व व तम यांचा पराभव करून रजोगुण आपल्या घोर वृत्तीस प्राप्त होतो. व त्याचप्रमाणें रज व सत्त्व यांचा पराभव करून तमोगुण मूढ वृत्तीस प्राप्त होतो. हे गुण अन्यो-न्याश्रयवृत्ति आहेत. पण हे तिन्ही गुण प्रकृतीच्या आश्रयानें रहाणारे असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें परस्पर आधार–आधेयभाव येऊं शकत नाहीं. म्हणजे त्यांतील एक आधार व दुसरे दोन त्याच्या आधारानें रहाणारे, असें म्हणतां येत नाहीं. व त्यामुळें येथें आश्रय असा जो शब्द आहे त्याचा अर्थ आधार-आधेयभाव असा होऊं शकत नाहीं. हें खरें, पण येथें ज्याच्या अपेक्षेनें ज्याची क्रिया होते, तो त्याचा आश्रय असें मानिलेलें आहे. हीच गोष्ट अधिक स्पष्ट

करून सांगतों. सत्त्वगुण प्रवृत्ति व नियमन यांचा आश्रय करून प्रकाशाच्या द्वारा रज व तम यांच्यावर उपकार करितो. रजोगुण प्रकाश व नियमन यांचा आश्रय करून प्रवृत्तीच्या द्वारा सत्त्व व तम यांच्यावर उपकार करितो. त्याचप्रमाणें तमोगुण प्रकाश व प्रवृत्ति यांचा आश्रय करून नियमनाच्या द्वारा सत्त्व व रज यांच्यावर उपकार करितो. सारांश, याप्रमाणें हे गुण एकमेकांच्या आश्रयानें क्रिया करीत असतात. आतां हे गुण अनोन्यजननवृत्ति कसे तें सांगतों. या तीन गुणांतील कोणता तरी एक गुण दुसऱ्या कोणत्या तरी गुणास उत्पन्न करितो. येथें उत्पत्ति म्हणजे परिणाम असें समजावें. तो परिणाम गुणांच्या स्वरूपाचाच असतो. म्हणजे गुणांचें व गुणांच्या परिणामांचें स्वरूप सारिखेंच असतें. एवढ्याकरितांच (अव्यक्तरूप) ते कारण शून्य आहेत असें दहाव्या कारिकेंत सुचविलें आहे. कारण, गुणांहून भिन्न असें एकादें तत्त्व गुणांच्या परिणामाचें कारण आहे, असें कोणालाही दाखवितां येत नाहीं. त्याचप्रमाणें हे गुण अनित्य आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण ज्याचा निराळ्या तत्त्वामध्यें लय होतो, तोच पदार्थ अनित्य आहे असें म्हणतात. यांचा अन्य तत्त्वामध्यें लय होत नसल्यामुळें यांस अनित्य म्हणतां येत नाहीं. असो; आतां अन्योन्यमिथुनवृत्ति या पदाचें व्याख्यान करूं या. हे गुण एकमेकांस सोडून कधींच रहात नाहींत. तर ते सर्वदा सहवास करणारे किंवा सहचारी आहेत. असो; येथवर आम्हीं जें कांहीं सांगितलें आहे, त्याचेंच वर्णन करणारें हें पुढील प्रमाणवचन आहे.

" अन्योन्यमिथुनाः सर्वे सर्वे सर्वत्रगामिनः ।
रजसो मिथुनं सत्त्वं सत्त्वस्य मिथुनं रजः ॥ १ ॥
तमसश्चापि मिथुने ते सत्त्वरजसी उभे ।
उभयोः सत्त्वरजसोर्मिथुनं तम उच्यते ॥
नैषामादिः संप्रयोगो वियोगो वोपलभ्यते ॥ २ ॥ "

याचा सारांश असा—हे गुण एकमेकांच्या आश्रयानें व एकमेकांसह रहाणारे आणि सर्वही सर्वत्र गमन करणारे आहेत. रजोगुणाचा सहचर सत्त्वगुण व सत्त्वगुणाचा सहचर रजोगुण आहे. तमोगुणाचे सत्त्व व रज हे दोन्ही गुण सहचर आहेत. त्याचप्रमाणें सत्त्व व रज ह्या दोघांचा सहचर तमोगुण आहे, याचें कारण, मूळ (पहिला) संयोग किंवा वियोग यांतील एकाचीही उपलब्धि होत नाहीं. १२

कौ० सार–प्रकाश, प्रवृत्ति व नियमन हीं त्यांचीं कार्यें आहेत, असें मागच्या कारिकेंत सांगितलें. पण ज्यांचीं हीं कार्यें आहेत, अशा प्रकारचे ते कोण आहेत व त्यांची क्रिया कोणत्या हेतूनें होते, हें आतां सांगतात.—

सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः ।
गुरु वरणकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः ॥ १३ ॥

अन्वयः—सत्त्वं लघु प्रकाशकं इष्टं । रजः उपष्टंभकं चलं च अस्ति । तमः गुरु वरणकं एव । एषां प्रदीपवत् अर्थतो वृत्तिर्भवति ॥ १३ ॥

अर्थः—सत्त्वगुण लघु व प्रकाशक ह्मणून मानलेला आहे. रजोगुण उत्साहवर्धक व चंचल आहे. तमोगुण गुरु (जड) व आच्छादक आहे, हे गुण वस्तुतः जरी परस्पर विरोधी आहेत, तरी त्यांची दीपाप्रमाणें पुरुषार्थाकारितां प्रवृत्ति होते. ॥ १३ ॥

कौ० सार:—सांख्याचार्यांस सत्त्व लघु व प्रकाशक म्हणून इष्ट आहे. कोणत्याही कार्याची ऊर्ध्व प्रवृत्ति होण्यास कारण होणारा असा जो धर्म त्यास लाघव असें म्हणतात. हा गौरव या धर्माच्या विरुद्ध असतो. ज्याच्या योगानें अग्नीची ज्वाला वर जाते, तो हा लाघव गुणच होय. वायुसारख्या कांहीं पदार्थांच्या तिरकस गमनालाही हाच कारण होतो. इंद्रियांमध्यें आपआपल्या विषयांचें ग्रहण करण्याचें जें पटुत्व आढळतें, तें या सत्त्वगुणाच्या लाघवामुळेंच होय. गुरुत्वाच्या योगानें तीं मंद होत असतात. अर्थात् सत्त्वगुणामध्यें जर लाघव हा गुण नसता व त्याच्यामध्यें गौरव हा धर्म असता तर इंद्रियें मंद झालीं असतीं. पण त्यांच्यांतील स्वाभाविक मंदत्वाचा अनुभव कोणालाच येत नाहीं. म्हणून सत्त्व प्रकाशक आहे असें म्हटलें आहे. पण सत्त्व व तम हे गुण स्वतः अक्रिय म्हणजे क्रियाशून्य आहेत. त्यामुळें आपापल्या कार्यांमध्यें प्रवृत्ति करण्यास ते असमर्थ असतात. अशा वेळीं रजोगुण त्यांस प्रवृत्त करितो. म्हणजे त्यांचें जें स्वाभाविक शैथिल्य त्यापासून त्यांस हटवून आपापल्या कार्यांविषयीं त्यांस उत्साहयुक्त करितो. कार्यानुकूल प्रयत्न करवितो. एवढ्याकरितांच येथें ‘ उपष्टंभकं रजः ’ असें म्हटलें आहे. पण तें सत्त्व व तम यांचा उत्साह कसा वाढवूं शकतें? अशी कोणास शंका येईल, यास्तव सांगतात कीं, तें चल आहे असें म्हटल्यानेंच तें

प्रवृत्ति करविणारें आहे असें होतें. असो; रजोगुण चल असल्या-मुळें सत्त्वादि गुणांस आपापलें कार्य करण्याविषयीं चलन देऊं लागला असतां, तो प्रवृत्तीस प्रतिबंध करणाऱ्या तमाकडून आच्छादित केला जातो, व त्यामुळें तो क्वचित् एखाद्या कामामध्येंच प्रवृत्त होऊं शकतो. सारांश, तमोगुण सर्वदाच त्याला प्रवृत्ति करूं देत नाहीं. आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच त्या त्या कार्यापासून रजोगुणास हटवून तमोगुण नियमित करितो, असें म्हटलें आहे. मूळ कारिकेमध्यें 'गुरु वरणकमेव तमः' असें म्हटलें आहे. व त्याचा अर्थ—तम गुरु व आच्छादक आहे, असा आहे. येथें "एव" असा जो निश्चयवाचक शब्द आहे, त्याचा प्रत्येक गुणाच्या नांवापुढें अन्वय लावावा. म्हणजे "सत्त्वमेव, रज एव, तम एव," असा अन्वय आणि लघु व प्रकाशक असें सत्त्वच; उत्साहवर्धक व चल असा रजोगुणच इत्यादि अर्थ निष्पन्न होईल. यावर कोणी असें म्हणेल कीं परस्परविरोधी असे हे गुण सुंद व उपसुंद नामक राक्षसांप्रमाणें मिळून कोणतीही एक क्रिया करण्याच्या पूर्वीच नाश पावतील. अर्थात् त्यांच्या योगानें कोणतेंही कार्य होणार नाहीं. या शंकेचें निरसन करण्याकरितां कारिकेंत "प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः" असें म्हटलें आहे. आपण व्यवहारांत नित्य पहातों कीं, वात व तेल हे दोन्ही पदार्थ अग्नीच्या विरुद्ध आहेत. पण तेच दोन्ही अग्नीशीं मिळाले असतां रूपाचा प्रकाश हें कार्य करूं शकतात. किंवा वात, पित्त व कफ हे तीन दोष परस्पर विरोधी आहेत, पण ते तिघे मिळून शरीरधारणरूप कार्य करितात. त्याचप्रमाणें सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण जरी वस्तुतः एकमे-कांच्या विरुद्ध आहेत, तरी कोणत्याही एका गुणाचें कार्य कर्तव्य असतां ते एकमेकांस सहाय करितात. व आपलें कार्यही करितात. त्यांस हें सर्व कर-ण्याचें कारण पुरुषार्थ हेंच होय. म्हणजे पुरुषार्थाकरितां ते हें सर्व करितात. "पुरुषार्थ एव हेतुर्न केनचित्कार्यते करणम्" असें वचन पुढें मूळ कारिकेंतच येणार आहे. असो; येथें सुख, दुःख, व मोह परस्पर विरोधी असून ते आपापल्याला अनुरूप अशा सुख-दुःख-मोहरूप निमित्तांची कल्पना करवितात. व ते परस्पर पराभव पावणारे व पराभव करणारे असल्यामुळें त्यांच्या ठायीं नाना-त्वाची प्राप्ति होते. हीच गोष्ट आतां एक दृष्टांत देऊन स्पष्ट करितों. रूप, यौवन, कुल, व शील, यांनीं संपन्न असलेली एक स्त्री आपल्या स्वामीस

सुखी करिते. पण तें कशामुळें? तर त्याला ती सुखरूप आहे अशी भासते म्हणून. पण तीच स्त्री तिच्या सवतींस दुःखी करिते. कारण त्यांना तिच्या दुःखकारक रूपाचीच प्रतीति होते. त्याचप्रमाणें ज्यास ती मिळत नाहीं, त्या दुसऱ्या पुरुषास ती मोहित करिते; पण तें तरी कोणत्या हेतुनें, तर त्यास तिचें मोहकारक रूप दिसतें म्हणून. या स्त्रीदृष्टांतानें आम्हीं सर्व पदार्थांचें निरूपण केलें आहे. यांतील जें सुखास कारण होणारें तें सुखरूप सत्त्व, जें दुःखास कारण होणारें तें दुःखरूप रज व जें मोहास कारण होणारें तें मोहरूप तम होय. सुख, प्रकाश व लाघव या तिघांची एकाच कालीं एकाच्या आश्रयानें उत्पत्ति होण्यास कांहीं अडचण नाहीं. कारण ते तिन्ही गुण एके ठिकाणीं असतात; असें नेहमीं आपण पहातों. तस्मात् परस्परविरुद्ध अशा सुखदुःखमोहांची जशी एका स्त्रीचे ठायीं व्यक्तिभेदामुळें स्थिति होऊं शकते, त्याप्रमाणें परस्परविरुद्ध अशा प्रकाशलाघवादि सत्त्वादि धर्मांचीही एकाच स्थळीं स्थिति होण्यास कांहीं अडचण नाहीं. अर्थात् त्यांच्या वरून त्यांचीं निमित्तें (हेतु) निराळीं आहेत, असा तर्क होऊं शकत नाहीं. तसेंच दुःख, उपष्टंभकत्व व प्रवर्तकत्व या रजोगुणाच्या कार्यांवरून व मोह, गुरुत्व आणि आवरण या तमोगुण कार्यांवरून त्यांच्या भिन्न भिन्न हेतूंची सिद्धि होत नाहीं. असो; येणेंप्रमाणें तीन गुणांची सिद्धि झाली. १३.

कौ०सार—आतां यावर कोणी अशी शंका घेईल कीं, ज्यांचा अनुभव येतो अशा पृथिव्यादि पदार्थांचे ठायीं अविवेकादिक धर्म अनुभवसिद्ध असोत. पण जे अनुभवाचे विषय होत नाहींत म्हणजे ज्यांचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाहीं, अशा सत्त्वादि गुणांचें अविवेकित्व, विषयत्व, सामान्यत्व, अचेतनत्व व प्रसवधर्मित्व कोठून सिद्ध होणार? या शंकेचें निरसन करण्याकरितां ग्रंथकार म्हणतात:—

अविवेक्यादेः सिद्धिस्त्रैगुण्यात्तद्विपर्ययेऽभावात् ।
कारणगुणात्मकत्वात्कार्यस्याव्यक्तमपि सिद्धम् ॥ १४ ॥

अन्वयः—त्रैगुण्यात् अविवेक्यादेः सिद्धिः । यतः तद्विपर्ययेऽभावात् । कार्यस्य कारणगुणात्मकत्वात् अव्यक्तं अपि सिद्धम् ॥ १४ ॥

अर्थः—त्रैगुण्यावरून अविवेकित्वादि धर्मांची सिद्धि होते. जें

त्रिगुणयुक्त नसतें त्याच्या ठायीं हे धर्मही नसतात; व कार्य, कारण-गुणरूप असल्यामुळें अव्यक्ताचीही सिद्धि होते. ॥ १४ ॥

कौ० सार—कारिकेमध्यें अविवेकि असें पद घातलें आहे, पण त्याचा अर्थ अविवेकित्व असा करावा. जें जें सुखदुःखमोहरूप असतें, तें तें अविवेकित्वादि धर्मानें युक्त असतें, जसें हें अनुभवास येणारें व्यक्त. अन्वय-व्याप्ति स्पष्ट असल्यामुळें तिचाच अगोदर येथें उल्लेख केला आहे. याप्रमाणें त्रैगुण्य या हेतुवरून अविवेकित्वादिकांची सिद्धि होते, असें सांगून आतां जेथें अविवेकित्वादिकांचा अभाव असतो, अशा पुरुषाचे ठायीं त्रैगुण्याचाही अभाव असतो, अशा व्यतिरेकी दृष्टान्तानेंही त्याची सिद्धि करितात. किंवा व्यक्त व अव्यक्त यांस पक्ष करून अन्वयव्याप्ति मिळत नसल्यामुळें त्रैगुण्यात् हा अवीत म्हणजे व्यतिरेकी हेतु दिला आहे असें समजावें. कारण त्रैगुण्याची अजून सिद्धि झालेली नसल्यामुळें त्याच्या अन्वयानें अविवेकित्वादिकांची सिद्धि होऊं शकत नाहीं. म्हणून, व्यक्त व अव्यक्त अविवेकित्वादियुक्त पदार्थाहून भिन्न नाहीं. कारण त्रैगुण्याच्या अभावीं त्यांचाही अभाव असतो. याला दृष्टांत पुरुषाचा आहे. म्हणजे पुरुष त्रिगुणरहित आहे व त्यामुळें त्याच्या ठायीं अविवेकित्वादिकही नाहीं, असें अनुमान मांडावें. आतां कोणी असें ह्मणेल कीं, अव्यक्ताची सिद्धि झाल्यावर त्याच्या अविवेकित्वादि धर्मांची सिद्धि होणार. पण अव्यक्तच अजून सिद्ध झालेलें नसल्यामुळें, त्याची सिद्धि होते, असें कसें म्हणतां येईल? या शंकेचें समाधान असें—कार्य कारणगुणरूप असतें असा नियम असल्यामुळें अव्यक्ताची सिद्धि होते. या वाक्याचा गूढार्थ असा—पटादि कार्य, तंतु इत्यादि कारणगत गुणरूप जसें असतें त्याप्रमाणें महदादि कार्यही आपल्या कारणांतील सुख-दुःख-मोहांच्या योगानें सुखदुःखमोहरूप होणेंच युक्त आहे व त्यामुळें महदादि कार्यांचें सुखदुःखमोहरूप अव्यक्त व प्रधानसंज्ञक कारण सिद्ध होतें. १४

कौ०सार—यावर कोणी नैयायिक असें म्हणेल कीं, व्यक्तापासून व्यक्ताची उत्पत्ति होते असें कणाद व अक्षपाद यांचें मत आहे. परमाणु व्यक्त असून ते द्व्यणुकादि क्रमानें पृथिव्यादिरूप कार्य ह्मणजे व्यक्तच निर्माण करितात. पृथिवी, आप इत्यादिकांच्या ठायीं कारणगुणांच्या क्रमानेंच रूपादिकांची उत्पत्ति होते असा अनुभवही आहे. यास्तव व्यक्तापासूनच व्यक्ताची व

त्याच्या गुणांची उत्पत्ति होत असतांना कधींही दृष्टोत्पत्तीस न येणाऱ्या अव्यक्ताची कल्पना करणें व्यर्थ आहे. या शंकेचें समाधान करण्याकरितां ईश्वरकृष्ण म्हणतातः—

भेदानां परिमाणात् समन्वयाच्छक्तितः प्रवृत्तेश्च ।
कारणकार्यविभागादविभागाद्वैश्वरूप्यस्य ॥ १५ ॥

अन्वयः—भेदानां कारणं अस्ति । कुतः । कारणकार्यविभागात् वैश्वरूप्यस्य अविभागात् । परिमाणात् । समन्वयात् । शक्तितः प्रवृत्तेश्च ॥१५॥

अर्थः—महदादि भेदांचें मूळ कारण आहे. कशावरून म्हणून म्हणाल तर सांगतों—कार्य व कारण यांचा विभाग प्रतीत होत असल्यामुळें; नानारूप कार्यापासून त्याचा भेद होत नसल्यामुळें; भेदाचें परिमाण; कारणसमन्वय व शक्तिमुळें प्रवृत्ति होते असें दिसणें यांमुळें.

कौ० सारः—भेद म्हणजे विशेष. महत्, अहंकार, इत्यादिकांपासून भूमीपर्यंत जीं कार्यें आहेत त्यांस भेद असें येथें म्हटलें आहे. त्यांचें मूळकारण अव्यक्त आहे. कशावरून तें सांगतों. कारणकार्यविभागावरून व वैश्वरूप्याच्या अविभागावरून. कारणामध्यें कार्य सत् आहे हें वर ठरलें आहे. अर्थात् कूर्माच्या शरीरामध्यें विद्यमान असलेलींच अंगें बाहेर पडतात व मग त्यांचा हें कांसवाचें शरीर, हें तोंड, हे पाय इत्यादि प्रकारें भिन्न भिन्न व्यवहार होतो. तशींच तीं आंत प्रवेश करूं लागलीं असतां त्याच्या शरीरामध्यें गुप्त होतात. त्याप्रमाणें कारण असा जो मातीचा किंवा सोन्याचा गोळा, त्याच्यापासून घट, कुंडल इत्यादि पूर्वीं कारणरूपानें सत्–रूप असलेलींच कार्यें व्यक्त होतात व मग त्यांचा भेदव्यवहार होऊं लागतो. याच न्यायानें पूर्वीं सद्रूपानें असलेलींच पृथिव्यादि तत्त्वें तन्मात्ररूप कारणापासून व्यक्त होतात व नंतर त्यांचा भेदव्यवहार होतो. पूर्वीं सद्रूपानें असलेलीं तन्मात्रेंच अहंकार संज्ञक कारणापासून उत्पन्न होतात. सद्रूप अहंकारच आपल्या महत्–संज्ञक कारणापासून उत्पन्न होतो. व सद्रूप महत्तत्त्व परम अव्यक्तापासून निर्माण होतें. सारांश; अशाप्रकारें हा परम अव्यक्तसंज्ञक कारणापासून कारणांशीं साक्षात् किंवा परंपरेनें संबद्ध असलेल्या या सर्व कार्यांचा विभाग होतो. प्रत्येक अवांतर

सृष्टीच्या वेळीं मातीच्या किंवा सोन्याच्या गोळ्यांत घट, कुंडल, मुकुट इत्यादि कार्यें प्रवेश करूं लागलीं असतां तीं अव्यक्त होतात. व अशाप्रकारचें तें कारणरूपच व्यक्त न झालेल्या कार्यांच्या अपेक्षेनें अव्यक्त होय. त्याचप्रमाणें पृथिव्यादि, तन्मात्रांमध्यें प्रवेश करूं लागलीं असतां आपल्या अपेक्षेनें तन्मात्रांस अव्यक्त करितात. त्याचप्रमाणें अहंकारामध्यें प्रवेश करणारीं तन्मात्रें अहंकारास अव्यक्त करितात.; तसाच महत्तत्त्वामध्यें प्रवेश करणारा अहंकार महत्तत्त्वास अव्यक्त करितो. व आपलें कारण अशी जी प्रकृति तिच्यामध्यें प्रवेश करणारें महत्तत्त्व प्रकृतीस अव्यक्त करितें. प्रकृतीचा तर कोठेंच प्रवेश होत नाहीं; यास्तव ती सर्व कार्यांचें अव्यक्त होय. हाच प्रकृतीच्या ठायीं नानारूप अशा कार्यांचा विभाग आहे. मूळ कारिकेंत 'वैश्वरूप्य' असें,जें पद आहे, त्याचाच नानारूप असा अर्थ होय. विश्वरूप असा मूळ शब्द. त्यालाच स्वार्थीं ष्यञ् असा प्रत्यक्ष लागून "वैश्वरूप्य" असा शब्द सिद्ध झाला आहे. विश्व ह्मणजे सर्व किंवा नाना. व रूप म्हणजे रूप, लक्षण, आत्मा इत्यादि. व त्या दोन्ही शब्दांचा अर्थ सर्वरूप, नानारूप, सर्वलक्षण, नानालक्षण, नानात्मक असा होतो. जे प्रत्यय शब्दास लागून त्यांच्या स्वरूपांत फरक करितात पण अर्थामध्यें कांहीं फरक पाडीत नाहींत, त्यांस स्वार्थीं प्रत्यय म्हणतात. असे प्रत्यय संस्कृतांत पुष्कळ शब्दांस होतात. जसें—वय एव वायसः, रक्ष एव राक्षसः, प्रज्ञ एव प्राज्ञः विश्वानर एव वैश्वानरः इत्यादि. असो; येथेंही विश्वरूप या शब्दास स्वार्थीं ष्यञ् प्रत्यय लागून वैश्वरूप्य असें शब्दस्वरूप बनलें आहे; असें समजावें. तस्मात् कारणाचे ठायीं सद्रूपानें असलेल्या कार्यांचें, विभाग व अविभाग यांच्यावरून सिद्ध होणारें अव्यक्त कारण आहे, असें सिद्ध झालें. अव्यक्ताच्या अस्तित्वा विषयीं "शक्तितः प्रवृत्तेश्च" असा आणखीं एक हेतु दिला आहे. कारणाच्या शक्तीमुळें कार्य प्रवृत्त होतें हें पूर्वीं सिद्ध झालेंच आहे. कारण, शक्तिरहित कारणापासून कार्याची उत्पत्ति कधींही होत नाहीं, असा सर्वांचा अनुभव आहे. कारणगत शक्ति कार्याच्या अव्यक्ततेहून निराळी आहे, असा मुळींच प्रकार नाहीं. अर्थात् कारणगत शक्ति म्हणजे कार्याची अव्यक्तताच होय. कारण, कार्य सत् आहे या पक्षीं त्याच्या अव्यक्ततेहून शक्ति निराळी आहे असें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. तेलाचें उपादान कारण असे जे तीळ त्यांचा वाळूहून जो भेद आहे तो हाच कीं, तिळांच्या ठायीं पुढें प्राप्त होणारें

तेल आहे व वाळूमध्यें तें नाहीं. आतां यावर कोणी असें म्हणेल कीं, कारण-शक्तीमुळें कार्यांची होणारी प्रवृत्ति व कार्यकारणविभागाविभाग हे महत्त-त्त्वापासूनच होतात. यास्तव तेंच परम अव्यक्त आहे, असेंच हे दोन हेतु सिद्ध करितात. यास्तव त्याहून निराळ्या अशा प्रकृति संज्ञक परम अव्यक्ताची कल्पना करणें व्यर्थ आहे. या शंकेचें समाधान करण्याकरितां "परिमाणात्" असा हेतु कारिकेंत दिला आहे. परिमाणात् म्हणजे परिमित किंवा अव्यापि असल्यामुळें. ज्यांच्याविषयीं वाद चालला आहे, असे हे महत्तत्त्वादि भेद अव्यक्त-कारणवाले आहेत. म्हणजे अव्यक्त या कारणानें ते युक्त आहेत, अव्यक्त हें त्यांचें कारण आहे. कारण ते परिमित आहेत. घटादिकांप्रमाणें. घटादिक परिमित (परिच्छिन्न) पदार्थ मृदादि अव्यक्त कारणवाले आहेत असें आपण पहातों. कार्यांची जी अव्यक्तावस्था तेंच त्याचें कारण होय; हें आम्ही एकदां सांगितलेंच आहे. घटरूप कार्यांची अव्यक्तावस्था मृत्तिका आहे हें जगजाहीर आहे. या अनुमानांत महदादि भेद हा पक्ष; अव्यक्तकारणवाले आहेत हें साध्य; कारण ते परिमित आहेत हा हेतु व घटाप्रमाणें हा दृष्टांत आहे. असो, सर्व भेदांतील शेवटचा भेद जो महान् म्हणजे महत्तत्त्व त्याचें कारण परम अव्यक्त होय. व त्याच्या पलिकडेही आणखी एकादें परतर अव्यक्त आहे अशी कल्पना करण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. हे वादग्रस्त भेद अव्यक्तकारणवाले आहेत. अशा विषयीं 'समन्वयात्' हा अणखी एक हेतु दिला आहे. भिन्न भिन्न पदार्थांची एकरूपता हाच समन्वय होय. अशा प्रकारचा समन्वय महत्तत्त्वादि सर्व पदार्थांमध्यें दिसत असल्यामुळें ते अव्यक्तकारणवाले आहेत असें ठरतें. निश्चय इत्यादि ज्यांचीं लक्षणें आहेत असे बुद्ध्यादि पदार्थ किंवा तत्त्वें सुखदुःखमोहयुक्त दिसतात. जीं तत्त्वें ज्या रूपानें युक्त असतात, त्यांचें त्याच स्वभावाचें अव्यक्त कारण असतें, असा नियम आहे. जसें माती व सुवर्ण यांच्या गोळ्याशीं संबद्ध अस-णाऱ्या घट, कुंडल, मुकुट इत्यादि कार्यांचीं माती, सुवर्ण इत्यादिकांच्या पिंड-रूपच अव्यक्त कारणें असतात. सारांश, या सर्व विवेचनावरून महत्तत्त्वादि भेदांचें कारण अव्यक्त आहे, हें सिद्ध झालें. १५.

अव्यक्ताची सिद्धि करून आतां त्याच्या प्रवृत्तीचा प्रकार सांगतात. म्हणजे कार्यरूपानें त्याचा परिणाम कसा होतो, तें दाखवितात:—

कारणमस्त्यव्यक्तं प्रवर्तते त्रिगुणतः समुदयाच्च ।
परिणामतः सलिलवत्प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात् ॥ १६ ॥

अन्वयः—कारणं अव्यक्तं अस्ति । तत् त्रिगुणतः च समुदयात् सलिलवत् परिणामतः प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात् प्रवर्तते ॥ १६ ॥

अर्थः—कारण अव्यक्त आहे. तें तीन गुणांच्या योगानें समवाय-संबंधानें, जलाप्रमाणें परिणाम पावून व एक एक गुणाचा आश्रय करून असणारा जो विशेष त्याच्या द्वारा प्रवृत्त होतें. ॥ १६ ॥

कौ० सारः—सृष्टिसमयीं म्हणजे सृष्टीस आरंभ होण्याच्या पूर्वीं सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण सारख्या प्रमाणानें असतात. पण परिणाम पावणें हा त्यांचा स्वभावच असल्यामुळें ते परिणाम पावल्यावांचून एक क्षणभरही राहूं शकत नाहींत. यास्तव सत्त्वगुण सत्त्वरूपानें, रजोगुण रजोरूपानें, व तमोगुण तमोरूपानें प्रत्येक सृष्टीच्या वेळींही प्रवृत्त होतात. एवढ्याकरितांच या कारिकेंत अव्यक्त त्रिगुणांच्या द्वारा प्रवृत्त होतें असें म्हटलें आहे. अव्यक्ताची प्रवृत्ति समुदयामुळेंही होते. पण समुदय म्हणजे काय तें समजलें पाहिजे. मिळून उदय होणें यास समुदय म्हणतात. समवाय हेंही त्याचेंच नांव आहे. पण तो समवाय गुणांच्या गौणप्राधान्यावांचून होणें शक्य नाहीं. व तो गुणप्रधानभाव गुणांच्या वैषम्यावांचून म्हणजे गुणाचें परिणाम कमिअधिक झाल्यावांचून होणार नाहीं. पण गुणांमध्यें विषमता येण्यास तरी उपमर्द्यउपमर्दकभावाची आवश्यकता आहेच. उपमर्द्यउपमर्दकभाव म्हणजे बाध्यबाधकभावच होय. म्हणजे सत्त्वादि गुणांतील कांहीं गुण बाध होणारे असले पाहिजेत व कांहीं इतरांचा बाध करणारे असले पाहिजेत. त्यावांचून हा सव प्रकार घडणें शक्य नाहीं. असो; अशा रीतीनें महदादिभावानें होणारी जी प्रवृत्ति ती दुसरी प्रवृत्ति होय. पण एका रूपानेंच स्थित असलेल्या गुणांची अनेकरूप प्रवृत्ति कशी होणार? असा प्रश्न येऊं नये, म्हणून ग्रंथकार म्हणतात, कीं मेघांतून वृष्टिरूपानें भूमीवर पडलेलें जल जरी एक सारिखेंच असलें म्हणजे त्याच्यामध्यें जरी कांहीं एक फरक नसला, तरी त्याचा भूमीच्या निरनिराळ्या विकारांशीं संबंध झाला असतां निरनिराळे परिमाण होतात. उदाहरणार्थ नारळ, ताड, कारलें, कवंडळ, मिरची, चिंच, आंवळा, रायआंवळा, कंवठ इत्यादिकांचे रस

बनून तें जल मधुर, तुरट, खारट, कडवट, आंबट व तिखट होतें. त्याचप्रमाणें प्रत्येक वेळीं एकेका गुणाचाच उद्भव होत असल्यामुळें त्या प्रधान गुणाचा आश्रय करून अप्रधान गुण अनेक परिणामांस प्रवृत्त करितात. आणि वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळेंच "प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात्" असें कारिकेंत म्हटलें आहे. एक एक गुणाचा आश्रय केल्यामुळें जो कांहीं विशेष होतो त्याच्या योगानें ही सर्व विचित्र प्रवृत्ति होत, असा याचा इत्यर्थ समजावा १६.

कौ० सार—आतां जे कोणी अल्पसंतुष्ट लोक अव्यक्त, महत्तत्त्व, अहंकार, इंद्रियें, किंवा भूतें यांतील कोणा तरी एकास आत्मा मानून त्याचीच उपसना करीत असतात, त्यांचें निराकरण करितात:—

संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययादधिष्ठानात् ।
पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात्कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च ॥ १७ ॥

अन्वयः—संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययात् अधिष्ठानात् भोक्तृभावात् च कैवल्यार्थं प्रवृत्तेः पुरुषः अस्ति ॥ १७ ॥

अर्थः—जो जो संघात (समुदाय) तो तो दुसऱ्याकरितां असा नियम असल्यामुळें, त्रिगुणादिकांहून विपरीत असल्यामुळें, त्रिगुणादिकांचा अधिष्ठाता असणें अवश्य असल्यामुळें, भोक्तेपणामुळें व कैवल्याकरितां सर्वांची प्रवृत्ति होत असल्यामुळें पुरुष आहे, (असें ठरतें.) ॥ १७ ॥

कौ० सारः—अव्यक्तादिकांहून भिन्न असा पुरुष आहे. कारण जो जो समुदाय असतो तो तो, दुसऱ्या कोणाकरितां तरी असतो असा अबाधित नियम आढळतो. अव्यक्त, महत्, अहंकार इत्यादि सर्व दुसऱ्याच्या उपयोगाकरितां आहेत, कारण ते संघात आहेत. शयन, आसन, अभ्यंग इत्यादिकांप्रमाणें. सुखदुःखमोहरूप असल्यामुळें अव्यक्तादि सर्व तत्त्वें संघात आहेत. पण यावर कोणी म्हणेल कीं शयन, आसन इत्यादि जे संघात आहेत, ते संघातरूपच असे जे शरीरादि पदार्थ त्यांच्या उपयोगाकरितां आहेत, असें आढळतें. व्यक्त व अव्यक्त यांहून भिन्न असलेल्या आत्म्याच्या उद्देशानें आहेत, असें कोठेंच दिसत नाहीं. अर्थात्

ते संघात आहेत यावरून ते दुसऱ्या संघातालाच सुचवितात. संघात नसलेल्या आत्म्यास सुचवित नाहींत, असें म्हणावें लागतें. या शंकेचें समाधान करण्याकरितां कारिकेमध्यें "त्रिगुणादिविपर्ययात्" असें म्हटलें आहे. एक संघात दुसऱ्या संघाताकरितां आहे, असें म्हटल्यास तो दुसराही संघातच असल्यामुळें तो तिसऱ्या संघाताकरितां आहे; तिसरा चवथ्या संघाताकरितां आहे; अशा रीतीनें अन्य अन्य संघाताची कल्पना करावी लागणार; व त्यामुळें अनवस्था दोष येणार. अन्यरीतीनें व्यवस्था होत असतांना अनवस्थाकल्पना करणें युक्त नव्हे. कारण तसें केल्यास गौरव हा दोष येतो. आतां जी गोष्ट प्रमाणभूत आहे, तिच्यावर कल्पनागौरव हा दोष जरी आला, तरी तो आम्हास चालेल, असें म्हणाल, तर तेंही युक्त नव्हे. कारण संघातत्व हा जो धर्म आहे त्याचा केवल पारार्थ्याशींच अन्वय होत असतो. पारार्थ्य म्हणजे दुसऱ्याकरितां असणें हाच ज्याचा स्वभाव आहे असा. परार्थ म्हणजे दुसऱ्याकरितां व तो आहे स्वभाव ज्याचा तो पारार्थ्य. आतां शयनादि संघात दुसऱ्याकरितां असतात, असा दृष्टांत जो वर दिला आहे, तो संघात परार्थ असतो, एवढें दाखविण्याकरितांच आहे. तेव्हां शयनादि संघात शरीरादि संघाताकरितां असतात म्हणून सर्व संघात दुसऱ्या संघाताकरितांच आहेत असें त्यावरून म्हणतां येणार नाहीं. कारण दृष्टांतामध्यें दिसणाऱ्या सर्व धर्मांच्या अनुरोधानेंच अनुमान व्हावें अशी इच्छा केल्यास सर्व अनुमानांचा उच्छेद होण्याचाच प्रसंग येईल. असें आम्हीं[1] न्यायवार्तिक पदार्थ—टीकेमध्यें सांगितलेंच आहे. जसें—कोणी एकानें "हा पर्वत अग्नियुक्त आहे. कारण तो धूमयुक्त आहे. जो जो धूमयुक्त असतो तो तो अग्नियुक्त असतो. जसें स्वयंपाकगृह" असें अनुमान केल्यास त्यांतील दृष्टांतभूत जें स्वयंपाकगृह त्याची लांबी, रुंदी, उंची, त्यांतील अग्नीचें प्रमाण, अग्नीचें पाकादि प्रयोजन इत्यादि सर्व धर्म दार्ष्टांतिक पर्वताचे ठायीं आहेत, असें मानिल्यास; किंवा असावेत, असले पाहिजेत, असा आग्रह धरिल्यास अनुमानाची प्रवृत्तिच खुंटेल हें उघड आहे. असो; तस्मात् अनवस्थेच्या भीतीनें संघाताचा आश्रय असंघात असावा अशी इच्छा करणाऱ्या शास्त्रज्ञास त्याचें अत्रिगुणत्व, अविवेकित्व, अविषयत्व, असामान्यत्व, चेतनत्व व अप्रसवधर्मित्वही मानिलें पाहिजे. कारण त्रिगुणत्वादि धर्म संघातत्वानें

---

१ हें म्हणणें टीकाकार वाचस्पतिमिश्राचें आहे.

व्याप्त आहेत. म्हणजे जेथें जेथें त्रिगुणत्वादि धर्म तेथें तेथें संघात असें यांचें साहचर्य आहे, यास्तव या परतत्त्वाच्या ठिकाणचें संघातत्व निवृत्त होऊं लागलें कीं, तें आपल्याबरोबर त्रिगुणत्वादिकांचीही व्यावृत्ति करितें. जसें—एकाद्या पुरुषाचें ब्राह्मणत्व निवृत्त होऊं लागलें म्हणजे तें कठकत्वादिकांचीही निवृत्ति करितें, त्याप्रमाणें. या दृष्टांताचा सारांश असा—एकादा पुरुष ब्राह्मण असावा अशी आपणास शंका आली असतां त्याच्या कठकौथुमादि शाखेचा, गोत्राचा व प्रवरांचाही आपण विचार करूं लागतों. कारण शाखा, गोत्र, प्रवर इत्यादि ब्राह्मण्याशीं साहचर्य ठेवणारे धर्म आहेत. पण कांहीं निमित्तवशात् तो ब्राह्मण नाहीं, शूद्र आहे, असें समजतांच त्याच्या शाखा—गोत्र—इत्यादि धर्मांची ब्राह्मण्याच्या निवृत्तिबरोबरच आपोआप निवृत्ति होते. त्याचप्रमाणें येथेंही समजावें. अर्थात् संघाताचा पर आश्रय संघात नाहीं, असें समजतांच त्याच्या त्रैगुण्यादि इतर धर्मांचीही निवृत्ति होते, आणि एवढ्याकरितांच "त्रिगुणादिविपर्ययात्" असें म्हणणाऱ्या आमच्या सांख्याचार्यांस तो पर असंहत म्हणजे असंघातरूप असाच विवक्षित आहे; व तोच आत्मा होय; हें सिद्ध झालें. पुरुष आहे असें म्हणण्यास आणखी एक कारण आहे, तें कोणतें ह्मणून म्हणाल तर सांगतों. त्रिगुणात्मक पदार्थांचें कांहीं तरी अधिष्ठान अवश्य असतें. कारण जें जें सुखदुःखमोहरूप असतें, तें तें दुसऱ्या कोणाकडून तरी अधिष्ठित असतें असा अनुभव आहे. जसें—रथादि मोहात्मक पदार्थ सारथि, रथी इत्यादिकांकडून अधिष्ठित असतात. बुद्ध्यादि सर्व तत्त्वसमुदाय सुखदुःखमोहात्मक आहे. यास्तव त्याचाही दुसरा कोणी तरी अधिष्ठाता असला पाहिजे. व तो पर, त्रैगुण्यादिकांहून भिन्न असा आत्माच होय. भोक्ता या भावावरूनही आत्म्याची सिद्धि होते. कारण भोक्ता या भावावरून भोग्य जें सुख व दुःख त्यांचें ज्ञान होतें. तें कसें म्हणून म्हणाल तर सांगतों. ज्याच्याविषयीं अनुकूल भावना होते तें सुख व ज्याच्याविषयीं प्रतिकूल भावना होते, तें दुःख; अशीं हीं दोन्हीं प्रत्येक आत्म्यास अनुभवावीं लागतात, म्हणजे हीं दोन्ही अनुभवाचे विषय आहेत. अनुभवाचा विषय होणें म्हणजेच भोग्य होणें होय. तेव्हां या दोघांस अनुकूल करून घेण्यास व प्रतिकूल करून घेण्यास योग्य असा कोणी तरी दुसरा असला पाहिजे. कारण आपणास

ज्याला अनुकूल किंवा प्रतिकूल करावयाचें असतें, तो आपणाहून भिन्न असतो हें प्रसिद्ध आहे. आतां सुखदु:खांस अनुकूल करून घेण्यासारखीं व प्रतिकूल करून घेण्यासारखीं बुद्ध्यादि तत्त्वेंच आहेत, म्हणून म्हणावें तर तेंही जमत नाहीं. कारण बुद्ध्यादि तत्त्वें सुखदु:खादिरूपच असल्या-मुळें तीं आपलींच अनुकूलनीय व प्रतिकूलनीय होऊं शकत नाहींत. कारण आपलाच आपण विषय होणें अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. तस्मात् जो सुखादिरूप नव्हे तोच अनुकूलनीय किंवा प्रतिकूलनीय होय; व तो आत्माच आहे. याविषयीं दुसरे कित्येक असें ह्मणतात कीं, बुद्ध्यादि पदार्थ भोग्य (भोगांचे विषय) म्हणजे दृश्य (ज्ञानाचे विषय) आहेत. पण द्रष्ट्यावांचून त्यांची दृश्यता उपपन्न होत नाहीं. यास्तव दृश्य असे जे बुद्ध्यादि पदार्थ त्यांच्याहून भिन्न असा द्रष्टा आहे. व तोच आत्मा होय. भोक्तृभावात् या शब्दाचा अर्थ—दृश्यावरून द्रष्ट्याचें अनुमान होत असल्यामुळें—असा समजावा. आतां बुद्ध्यादि पदार्थांचें दृश्यत्व कसें सिद्ध होतें म्हणून म्हणाल तर "बुद्ध्यादि दृश्य आहेत. सुखादि-रूप असल्यामुळें. पृथिवी, आप इत्यादिकांप्रमाणें" या अनुमानावरून, असें आम्ही सांगतों. पुरुषाच्या अस्तित्वाविषयीं "कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च" हा आणखीं एक हेतु दिला आहे. शास्त्रें व दिव्यदृष्टि महर्षि यांची कैव-ल्याकरितांच (केवलभावाकरितां, निरुपाधिक अवस्थेकरितां) प्रवृत्ति झालेली आहे, असें आपणांस दिसतें. कैवल्याचा अगदीं बरोबर अर्थ—त्रिविध दु:खांची आत्यंतिक निवृत्ति—असा आहे. अशा प्रकारचें कैवल्य बुद्ध्यादिकांच्या ठायीं संभवत नाहीं. कारण तीं तत्त्वें दु:खात्मक आहेत. म्हणजे दु:ख हेंच त्यांचें स्वरूप किंवा स्वभाव आहे. तेव्हां त्यांचा तो स्वभाव नाहींसा कसा करितां येईल? यास्तव सुखदु:खादिरूप नसलेल्या आत्म्याचा दु:खापासून वियोग करि-तां येणें शक्य आहे. तस्मात् महर्षि व शास्त्रें यांची प्रवृत्ति कैवल्याकरितां होत असल्यामुळें बुद्ध्यादि, सुखदु:खमोहरूप तत्त्वांहून निराळा असा आत्मा आहे, हें सिद्ध झालें. १७

कौ० सार:—याप्रमाणें पुरुषाचें अस्तित्व सिद्ध करून तो सर्व शरीरांमध्यें एकच आहे कीं प्रत्येक क्षेत्रामध्यें भिन्न भिन्न आहे, असा संशय आला असतां तो प्रत्येक क्षेत्रामध्यें भिन्न आहे, असें प्रतिपादन करितात:—

जन्ममरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च ।
पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥ १८ ॥

अन्वयः—जन्ममरणकरणानां प्रतिनियमात् अयुगपत्प्रवृत्तेः च त्रैगुण्यविपर्ययात् च पुरुषबहुत्वं सिद्धं एव ॥ १८ ॥

अर्थः—जन्म, मरण व इंद्रियें यांची योग्य व्यवस्था लागत असल्यामुळें, सर्व शरीरांची एकाच वेळीं प्रवृत्ति होत नसल्यामुळें व प्रत्येक शरीरामध्यें त्रिगुणांचा अन्यथाभाव (विपरीतपणा) आढळत असल्यामुळें पुरुष बहुत आहेत, असें सिद्ध झालेंच. ॥ १८ ॥

कौ० सारः—पुरुषांचें अनेकत्व तीन कारणांवरून सिद्ध होतें. तीं कोणतीं तें आतां सविस्तर सांगतों १. जन्ममरण व इंद्रियें यांचा प्रतिनियम असल्यामुळें. संघातविशिष्ट (समुदाययुक्त) व अपूर्व अशा-देह, इंद्रियें, मन, अहंकार, बुद्धि व वेदना यांच्याशीं पुरुषाचा संबंध होणें यासच जन्म म्हणतात. कारण पुरुष अपरिणामी म्हणजे परिणाम न पावणारा असल्यामुळें त्याच्या परिणामास जन्म असें म्हणतां येत नाहीं. पुढें त्याच स्वीकारलेल्या देहादिकांचा त्याग करणें यास मरण म्हणतात. कारण निर्विकार व नित्य अशा आत्म्याचा विनाश होणें अशक्य आहे. बुद्धि, अहंकार, मन, श्रोत्रादि पांच ज्ञानेंद्रियें व वागादि पांच कर्मेंद्रियें, हीं तेरा करणें होत. अशा या जन्ममरणकरणांचा जो प्रतिनियम (म्हणजे व्यवस्था) तो सर्व शरीरांमध्यें आत्मा एक आहे असें म्हटल्यास जुळत नाहीं. कारण सर्व शरीरांतील आत्मा एक आहे, असें म्हटल्यास एक जन्मास येतांच सर्व जन्मास येतील व एक मरण पावला असतां सर्व मरतील. तसेंच एक अंध, किंवा बधिर झाला असतां सर्व अंध किंवा बधिर होतील. एक मनोवृत्तिशून्य झाला असतां सर्व मनोवृत्तिरहित होतील. पुरुष सुषुप्तीमध्येंच मनोवृत्तिशून्य होत असल्यामुळें एक निद्रायुक्त झाला असतां सर्व निद्रावश होतील, असा याचा भावार्थ समजावा. सारांश, पुरुष किंवा आत्मा एक आहे, असें मानिल्यास अशी अव्यवस्था होईल. आतां अंधत्वादि इंद्रियधर्म असल्यामुळें व जन्ममरणादि देहधर्म असल्यामुळें आणि इंद्रियें, देह इत्यादिकांचा प्रत्येक व्यक्तीचे ठायीं भेद असल्यामुळें पुरुष जरी एक असला तरी उपाधिभेदाच्या योगानें जन्ममरणादि

व्यवस्था होऊं शकते, असें कोणी म्हणेल पण तें बरोबर नाहीं. कारण तसें मानिल्यास हात, पाय, स्तन इत्यादि उपाधींच्या योगानेंही जन्म-मरणादि व्यवस्था होणाचा प्रसंग होईल. पण हात तुटला असतां किंवा मोडला असतां हा पुरुष मेला आहे, असें किंवा एकाद्या तरुण स्त्रीस स्तनादि अवयव प्राप्त झाले असतां ही जन्मास आली आहे; हिचा जन्म झाला आहे, असें होत नाहीं. तस्मात् जन्ममरणादिकांची व्यवस्था लागावी ह्मणून प्रतिशरीरीं आत्मा भिन्न आहे, असेंच मानिलें पाहिजे. २. एकाच कालीं सर्व शरीरादिकांची प्रवृत्ति होत नसल्यामुळेंही आत्मा प्रतिशरीरीं भिन्न आहे, असें ठरतें. प्रवृत्ति म्हणजे प्रयत्न. हा जरी अंत:करणावर रहा-णारा आहे तरी पुरुषाच्या ठायीं त्याचा उपचार करितात. म्हणजे "रामा सिंह आहे." या वाक्यांत रामाचे ठायीं सिंह या शब्दाचा जसा गौण प्रयोग केलेला आहे, तसा पुरुषाची प्रवृत्ति हाही शब्दप्रयोग गौण आहे. कारण सिंहत्व हा जसा रामाचा धर्म होऊं शकत नाहीं, त्याप्रमाणें प्रवृत्तिही पुरुषाचे ठायीं राहूं शकत नाहीं. असो; तेव्हां ज्याच्याठायीं प्रयत्नाचा आरोप केला आहे असा पुरुष एका शरीरामध्यें प्रयत्न करूं लागला कीं तो सर्व शरीरामध्यें एक असल्यामुळें त्याची प्रवृत्ति सर्वत्र चालू होईल; व त्यामुळें तो सर्व शरीरें एकाच कालीं चालवील, असें ह्मणण्याचा प्रसंग येतो. पण तेंच आत्मा प्रति-शरीरीं भिन्न आहे. असें म्हटल्यास तो प्रसंग येत नाहीं. तेव्हां या दृष्टीनें विचार केला असतांही आत्मा प्रत्येक शरीरामध्यें निरनिराळा आहे, असेंच म्हणावें लागतें. ३. त्रैगुण्यविपर्यय हाही एक आत्म्याच्या भिन्नत्वाविषयींच हेतु आहे. येथें "एव" असा जो शब्द आहे, त्याचा "सिद्धं" या पदाच्या पुढें अन्वय लावावा. म्हणजे पुरुष अनेक आहेत हें सिद्ध झालेंच. त्याविषयीं आतां कांहींएक शंका राहिली नाहीं; असा अर्थ निष्पन्न होईल. तीन गुणांसच त्रैगुण्य असें म्हटलें आहे. व त्यांचा विपर्यय म्हणजे अन्यथाभाव. कांहीं सात्त्विक देह असतात. म्हणजे त्यांच्यामध्यें सत्त्वगुण पुष्कळ असतो. जसे ऊर्ध्वरेते (जितेंद्रिय) देवादिक. कांहीं राजसी असतात, म्हणजे त्यांच्यामध्यें रजोगुण अधिक असतो; जसे मनुष्य. कांहीं तामसी असतात. जसे पशुपक्षी इत्यादि तिर्यक्प्राणी. हा अशा प्रकारचा त्रिगुणांचा अन्यथाभाव पुरुष जर सात्विकादि शरीरामध्यें एकच असतां तर झाला नसता. पण तो होतो असें प्रत्यक्ष अनुभवास येत आहे; तेव्हां पुरुष एक आहे अशी भलतीच कल्पना

न करितां तो प्रतिशरीरीं भिन्न आहे, अशी कल्पना करणेंच योग्य म्हणजे निर्दोष होय. १८

कौ० सारः—ह्याप्रमाणें पुरुष अनेक आहेत असें सिद्ध करून आतां विवेकज्ञानाच्या उपयोगी असलेले त्याचे धर्म सांगतातः—

तस्माच्च विपर्यासात्सिद्धं साक्षित्वमस्य पुरुषस्य ।
कैवल्यं माध्यस्थ्यं द्रष्टृत्वमकर्तृभावश्च ॥ १९ ॥

अन्वयः—तस्मात् त्रिगुणादेः विपर्यासात् अस्य पुरुषस्य साक्षित्वं सिद्धं । तथा कैवल्यं, माध्यस्थ्यं, द्रष्टृत्वं च अकर्तृभावः सिद्धः ॥ १९ ॥

अर्थः—त्या त्रिगुणादिभावाहून हा भिन्न असल्यामुळें या पुरुषाचें साक्षित्व, कैवल्य, माध्यस्थं, द्रष्टृत्व व अकर्तृभाव हे धर्म सिद्ध झाले.

कौ० सारः—या कारिकेच्या आरंभीं 'तस्मात् च' येथें जो चकार आहे, त्याचा समुच्चय हा अर्थ असल्यामुळें पुरुषाच्या बहुत्व या धर्माबरोबर तो त्याच्या अत्रिगुणत्वादि दुसऱ्या धर्मांचाही समुच्चय करितो. आतां या कारिकेंत तस्मात् असें जें म्हटलें आहे त्याच्या ऐवजीं अस्मात् असें जर म्हटलें असतें तर मागच्या कारिकेंत त्रैगुण्यविपर्ययात् असें जें म्हटलें आहे, त्याच्याशीं त्याचा संबंध लागला असता. कारण अस्मात् हें पद जवळचा पदार्थ दाखविणारें आहे व तस्मात् हें दूरचा दाखवितें. कारण तीं दोन्हीं पदें अनुक्रमें "इदं" व "तत्" या सर्वनामांच्या पंचमीचीं एकवचनें आहेत. आपल्या मराठी भाषेंत या सर्वनामांवरूनच "हें" व "तें" हे शब्द आले आहेत. अर्थात् अस्मात् म्हणजे ह्याहून व तस्मात् म्हणजे त्याहून असा त्यांचा अर्थ झाला. पण येथें तस्मात् हा दूरचा पदार्थ दाखविणारा शब्दच पाहिजे आहे. कारण त्यावांचून "त्रिगुणमविवेकि" इत्यादि अकराव्या कारिकेंतील विशेषणांशीं या शब्दाचा संबंध लागणार नाहीं. असो; अकराव्या कारिकेंत सांगितलेले जे व्यक्त व प्रधान यांचे धर्म, त्यांच्याहून विपरीत धर्म पुरुषाचे ठायीं आहेत. म्हणजे त्रिगुणशून्यत्व,

१ सांख्यांच्या या सिद्धांताचें खंडण वेदान्त्यास सहजें व त्यांच्याच हेतूंवरून करितां येतें.

विवेकित्व, अविषयत्व, असाधारणत्व, चेतनत्व व अप्रसवधर्मित्व हे धर्म त्याचे ठायीं असतात. त्यांतील चेतनत्व व अविषयत्व यांच्या योगानें पुरुषाचें साक्षित्व व द्रष्टृत्व हीं व्यक्त होतात. कारण जो चेतन असतो तोच द्रष्टा (पाहणारा) असतो, अचेतन द्रष्टा कधींही होऊं शकत नाहीं. ज्यास विषय दाखविला जातो तो साक्षी होतो. लौकिकांमध्येंही वादी व प्रतिवादी वादाचा विषय साक्षीस दाखवित असतात. त्याचप्रमाणें प्रकृतिही आपला विषय पुरुषास दाखविते. यास्तव तो साक्षी होय. पण जो स्वभावतःच अचेतन व विषयरूप असतो त्यास विषय कधींच दाखवितां येणें शक्य नाहीं. यास्तव हा चैतन्य व अविषय असल्यामुळें साक्षी होतो व त्यामुळेंच तो द्रष्टाही आहे. हा पुरुष त्रिगुणशून्य असल्यामुळेंच याचें कैवल्यही सिद्ध होतें. कारण आध्यात्मिकादि त्रिविध दुःखांचा अत्यंत अभाव होणें हेंच कैवल्य होय, व तें तर पुरुषाच्या स्वाभाविक अत्रिगुणत्वामुळें; व त्यामुळेंच तो सुख, दुःख व मोह यांनीं रहित असल्यामुळें सिद्ध होतें. पुरुष अत्रिगुण असल्यामुळें मध्यस्थ आहे असेंही ठरलें. कारण सुखी जीव सुखानें तृप्त होत्साता व दुःखी दुःखाचा द्वेष करीत होत्साता मध्यस्थपणास सोडितो; पण हा पुरुष सुखदुःखशून्य असल्यामुळें मध्यस्थ किंवा उदासीन आहे असें निःसंशय ठरतें. तो विवेकी व अप्रसवधर्मी असल्यामुळें त्याचें अकर्तृत्वही सिद्ध होतें. कारण जो कर्ता असतो तो आपल्या इष्टलाभाकरितां प्रयत्न करीत असतो व त्यामुळेंच विवेकशून्य आणि विकारी होतो. हा तसा नाहीं व त्यामुळें कर्ताही नाहीं हें उघड आहे. १९

कौ०सारः—यावर अशी शंका येते कीं, कोणताही पुरुष प्रत्यक्षादि प्रमाणावरून आपलें कर्तव्य ओळखून "मी चेतन, करण्याची इच्छा करणारा व कर्ता आहें." असें ह्मणतो. त्यावरून कृति (प्रयत्न, चेष्टा) व चैतन्य यांचें सामानाधिकरण्य आहे; म्हणजे त्या दोन्ही धर्मांचा आधार एक आहे, असें अनुभवावरून ठरतें. पण तुमच्या या मतांशीं तें जुळत नाहीं. कारण तुमच्या मतीं चेतन न करणारें (अकर्तृ) व जो कर्ता तो जड, अविवेकि इत्यादि धर्मयुक्त असतो. या शंकेचें निरसन करण्याकरितां ग्रंथकार ह्मणतात:—

तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव लिङ्गम् ।
गुणकर्तृत्वे च तथा कर्तेव भवत्युदासीनः ॥ २० ॥

अन्वयः—तस्मात् तत्संयोगात् अचेतनं लिंगं चेतनावत् इव । तथा गुण-कर्तृत्वे च उदासीनः कर्ता इव भवति ।

अर्थः—तस्मात् त्या प्रकृतिपुरुषांच्या संयोगामुळें जड महत्तत्वादि लिंग चेतन असल्यासारखें वाटतें. व त्याचप्रमाणें उदासीन पुरुष गुणाच्या कर्तृत्वामुळें कर्ता असल्यासारखा भास होतो. ॥ २० ॥

कौ० सारः—ज्या अर्थीं चैतन्य व कर्तृत्व यांचें अधिकरण निरनिराळें आहे असें आम्हीं युक्तीनें पूर्वींच ठरविलें आहे त्या अर्थीं, असा तस्मात् या पदाचा अर्थ समजावा. व त्याअर्थीं "मी चेतन व कर्ता आहें" असें समजणें ही भ्रांति आहे, असा याचा तात्पर्यार्थ जाणावा. महत्तत्त्वापासून सूक्ष्मापर्यंत जो कार्य-समुदाय आहे, त्याचा निर्देश पुढें करावयाचा आहे. त्या कार्यसमुदायास लिंग असें म्हणतात. प्रकृति व पुरुष यांच्या संयोगामुळें हें लिंग चैतन्ययुक्त असल्यासारखें वाटतें व उदासीन पुरुष कर्ता आहे असा भास होतो. पण वस्तुतः कर्तृत्व हा धर्म गुणांचा आहे. तात्पर्य, जडाच्या ठायीं चैतन्य असल्याचा भास होण्याचें व असंग आत्मा कर्ता आहे असें वाटण्याचें कारण प्रकृति व पुरुष यांचा संयोग हेंच एक आहे. २०

कौ० सारः—तत्संयोगात् (म्हणजे त्यांच्या संयोगामुळें) असें वर सांगितलें आहे. पण भिन्न भिन्न पदार्थांचा संयोग कांहीं अपेक्षा असल्यावांचून होत नाहीं व त्यांच्यामध्यें उपकार्योपकारकभाव असल्यावांचून अपेक्षा असत नाहीं, असा नियम आहे. यास्तव अपेक्षेचें कारण असा जो उपकार तो येथें कसा आहे; तें या कारिकेंत सांगतात. (उपकारक म्हणजे उपकार करणारा व उपकार्य म्हणजे ज्याच्यावर उपकार करावयाचा आहे तो):—

पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य ।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः ॥ २१ ॥

अन्वयः—प्रधानस्य (पुरुषेण) दर्शनार्थं तथा पुरुषस्य कैवल्यार्थं पंग्वन्धवत् उभयोः अपि संयोगः भवति । तत्कृतः च सर्गः भवति ॥ २१ ॥

अर्थः—प्रधानास पुरुषानें पहावें म्हणून व पुरुषास कैवल्य

प्राप्त व्हावें म्हणून पांगळ्या—आंधळ्या मनुष्यांप्रमाणें त्या दोघांचाही संयोग होतो. व त्या संयोगाच्या योगानेंच सर्व सृष्टि होते. ॥ २१ ॥

कौ० सारः—पुरुषानें सर्व कारणरूप अशा आपणास पहावें अशी प्रधानाची अपेक्षा असते. या वाक्यानें प्रधान भोग्य आहे हें सुचविलें. पण भोग्य जें प्रधान तें भोक्त्यावांचून असूं शकत नाहीं, असा नियम आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळें त्यास भोक्त्याची अपेक्षा असणें अगदीं साहजिक आहे. आतां पुरुषास प्रधानाची अपेक्षा कशी असते म्हणून म्हणाल तर सांगतों—पुरुषास कैवल्याकरितां प्रधानाची अपेक्षा असते. ती कशी तेंही स्पष्ट करून दाखवितों—प्रधानाशीं अगदीं मिळून गेलेला म्हणजे जणुं काय प्रधानरूप झालेला पुरुष प्रधानाच्या ठिकाणचें त्रिविध दुःख आपल्या ठिकाणींच आहे असें समजतो. म्हणजे भ्रमानें त्या दुःखाचा भोक्ता मी आहें असा अभिमान बाळगतो व त्यामुळें त्यास कैवल्याची इच्छा होते. कैवल्य म्हणजे दुःखराहित्य; दुःखानें पोळलेल्या पुरुषास याचा नाश होईल तर बरें असें वाटणें साहजिक आहे. तें कैवल्य प्रकृति व पुरुष भिन्न आहेत असें समजल्यानेंच प्राप्त होणें शक्य आहे. पण प्रकृतीच्या स्वरूपाचें ज्ञान झाल्यावांचून ती पुरुषाहून भिन्न आहे असें समजणार नाहीं. यास्तव कैवल्याकरितां पुरुष प्रधानाची अपेक्षा करितो. पुरुष व प्रधान यांची संयोगपरंपरा अनादि असल्यामुळें तो भोगाकरितां जरी प्रधानाशीं पहिल्यापासूनच संयुक्त झालेला असला, तरी कैवल्याकरितां पुनः संयुक्त होतो हें म्हणणें युक्तच आहे. सारांश; संयोगाचें कारण जी अपेक्षा ती पांगळा व आंधळा या दोन पुरुषांप्रमाणें पुरुष व प्रधान यांचें ठायींही आहे व त्यामुळें त्यांचा संयोग होऊं शकतो. पांगळा व आंधळा यांचा वर दृष्टांत दिला आहे. त्याचा स्पष्टार्थ असाः—पांगळा पुरुष गमन करण्यास असमर्थ असतो व आंधळा पाहण्यास असमर्थ असतो. अर्थात् त्या दोघांनाही एकमेकांच्या सामर्थ्याची अपेक्षा असते. व त्यामुळें गतिहीन पंगु आंधळ्याच्या खांद्यांवर बसतो व दृष्टिहीन आंधळा तो जशी प्रेरणा करील त्याप्रमाणें गमन करितो; आणि येणेंप्रमाणें दोघांचेंही काम होतें. त्याच न्यायानें प्रधान जड असल्यामुळें आंधळें आहे व पुरुष असंग आणि निष्क्रिय असल्यामुळें गतिशून्य आहे. अर्थात् त्या एकमेकांस एकमेकांची अपेक्षा असते; व त्यामुळें त्यांचा संयोग होतो. आतां या संयोगामुळेंच पुढील सृष्टि कशी होते तें सांगतों.

महत्तत्त्वादिकांच्या उत्पत्तीसही हा प्रधानपुरुषांचा संयोगच कारण आहे. कसा म्हणून म्हणाल तर सांगतों. प्रधानपुरुषसंयोग जरी झाला तरी तो महत्तत्त्वादि तत्त्वांवांचून भोगाच्या उपयोगीं पडत नाहीं. म्हणून तो संयोगच भोग व मोक्ष या दोन कार्यांकरितां सर्गाची उत्पत्ति करितो. सर्ग म्हणजे पुढची सृष्टि असें येथें समजावें. २१.

आतां हा सर्ग कोणत्या क्रमानें होतो तें सांगतातः—

प्रकृतेर्महांस्ततोऽहंकारस्तस्माद्गणश्च षोडशकः ।
तस्मादपि षोडशकात्पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि ॥ २२ ॥

अन्वयः—प्रकृतेः महान् भवति । महतः अहंकारः । तस्मात् अहंकारात् षोडशकः गणः । तस्मात् षोडशकात् अपि पंचभ्यः पंच भूतानि भवन्ति २२.

अर्थः—प्रकृतीपासून महत्तत्त्व उत्पन्न होतें. महत्तत्त्वापासून अहंकार होतो. अहंकारापासून अकरा इंद्रियें व पंचतन्मात्रें या सोळा तत्त्वांचा समुदाय निर्माण होतो. त्या सोळा तत्त्वांतून पांच तन्मात्रांपासून आकाशादि पांच भूतें होतात. ॥ २२ ॥

कौ० सारः—प्रकृति म्हणजे अव्यक्त. तेंच महादादि तत्त्वांचें उपादान कारण होय. कारण उपादानावांचून कोणतेंही कार्य उत्पन्न होणें अशक्य आहे. पुरुषास कार्यवर्गाचें उपादान ह्मणावें, तर तो अपरिणामी आहे असें वर सांगितलेंच आहे. यास्तव अव्यक्ताकडेच उपादानत्वाचें नातें येतें. महत्तत्व, अहंकार अकरा इंद्रियें, पंचतन्मात्रें इत्यादिकांचें सविस्तर वर्णन आतां पुढें क्रमानेंच येणार आहे. “ प्रकृतेः ” ही पंचमी विभक्ति आहे व “षोडशकात्” हीही पंचमीच आहे. पण पहिल्या पंचमीचा अर्थ उपादान असा होता. व या पंचमीचा तसा नाहीं. कारण सोळा विकारांच्या गणापासून आकाशादि भूतांची उत्पत्ती होत नाहीं, तर त्यांतील पंचतन्मात्रांपासूनच त्यांची उत्पत्ति होते. पण हीं तन्मात्रें अपकृष्ट ह्मणजे हीन, हलकीं, क्षुद्र असतात असें शास्त्रकारांनीं मानिलें आहे. कारण ज्याच्यामध्यें सत्त्वगुण प्रधान असतो तो पदार्थ उत्कृष्ट; ज्याच्यामध्यें रजोगुण प्रधान असतो तो मध्यम; व ज्याच्यामध्यें तमोगुण प्रधान असतो तो अधम किंवा अपकृष्ट असा शास्त्रकारांनीं नियम केलेला आहे. पंचतन्मात्रांमध्यें तमोगुण अधिक असून रजोगुण व सत्त्वगुण

त्या मानानें अगदीं कमी असतात. यास्तव त्यांस अपकृष्ट असें टीकेमध्यें ह्मटलें आहे. त्या पंचतन्मात्रांतील शब्दतन्मात्रापासून आकाश होतें. त्याचा शब्द हा गुण आहे. शब्दतन्मात्रासह व स्पर्शतन्मात्रापासून वायु होतो. त्याचे शब्द व स्पर्श असे दोन गुण आहेत. शब्द व स्पर्शतन्मात्रांसह रूपतन्मात्रापासून तेज होतें. शब्द, स्पर्श व रूप हे त्याचे गुण आहेत. शब्द, स्पर्श व रूपतन्मात्रांसह रसतन्मात्रपासून उदक होतें. त्याचे शब्द, स्पर्श, रूप व रस असे चार गुण आहेत. शब्द, स्पर्श, रूप, व रसतन्मात्रांसह गंधतन्मात्रापासून पृथिवी होते. शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांचही गुण तिच्या ठायीं असतात. सारांश; याप्रमाणें शब्दादि पांच तन्मात्रांपासून आकाशादि पांच भूतें उत्पन्न होतात. २२

कौ०सार–दहाव्या कारिकेंत "तद्विपरितं" या पदानें अव्यक्ताचें सामान्य लक्षण सांगितलें. तेराव्या कारिकेंत "सत्वं, लघु, प्रकाशकं" इत्यादि शब्दांनीं त्याचेंच विशेष लक्षण सांगितलें. व्यक्ताचेंही दहाव्या कारिकेंत "हेतुमत्०" इत्यादि शब्दांनीं सामान्यतः लक्षण सांगितलें. आतां विवेकज्ञानाच्या उपयोगी असल्यामुळें, व्यक्ताचाच एक भाग अशी जी बुद्धि तिचें लक्षण सांगतातः—

अध्यवसायो बुद्धिर्धर्मो ज्ञानं विराग ऐश्वर्यम् ।
सात्त्विकमेतद्रूपं तामसमस्माद्विपर्यस्तम् ॥ २३ ॥

अन्वयः—अध्यवसायः बुद्धिः । धर्मः, ज्ञानं, विरागः, ऐश्वर्यं इति एतत्सात्त्विकं रूपं । तामसं तु अस्मात् विपर्यस्तम् ॥ २३ ॥

अर्थः–निश्चय हीच बुद्धि होय. धर्म, ज्ञान, वैराग्य व ऐश्वर्य हें तिचें सात्विक रूप आहे, आणि याच्या विपरीत म्हणजे अधर्म, अज्ञान इत्यादि तामस रूप आहे. ॥ २३ ॥

कौ० सारः—अध्यवसाय म्हणजे निश्चय. त्यासच बुद्धि असें म्हणावें. वस्तुतः निश्चय ही क्रिया असून बुद्धि हा तिचा आश्रय आहे. पण क्रिया व क्रियावान् यांचा अभेद म्हणजे ऐक्य असतें, हा नियम ध्यानांत आणून येथें अध्यवसाय म्हणजेच बुद्धि असें म्हटलें आहे. आपण कोणत्याही व्यवहार करणाऱ्या मनुष्याकडे जरी पाहिलें तरी तो विचार करून, मनन करून, मीच या कृत्याचा खरा अधिकारी आहें, असा अभिमान बाळगून नंतर हें मला केलें

पाहिजे असा निश्चय करीत असतो, असेंच आपणास दिसेल. व अशा प्रकारच्या निश्चयानंतरच तो कार्यामध्यें प्रवृत्त होतो, हेंही जगप्रसिद्ध आहे; पण या वर सांगितलेल्या अवस्थेंतील "हें माझें कर्तव्य आहे" असा जो पुरुषाच्या सांनिध्यामुळें चैतन्ययुक्त झालेल्या बुद्धीचा निश्चय तोच अध्यवसाय होय. तो बुद्धीचा असाधारण व्यापार असून बुद्धीही तद्रूप आहे. कारण व्यापार व व्यापारवान् यांचा अभेद असतो, हें वर सुचविलेंच आहे. असो; अशा प्रकारचा जो अध्यवसाय तेंच बुद्धीचें लक्षण आहे. कारण बुद्धीला समान जातीय व असमान जातीय पदार्थांहून भिन्न करणारा असा तो धर्म आहे. आणि असा असाधारण धर्मच पदार्थांचें लक्षण होत असतो, हेंही बहुतश्रुत वाचकांस ठाऊक असेल. असो; या कारिकेंत "अध्यवसायो बुद्धिः" एवढ्या भागानें बुद्धीचें लक्षण सांगून त्यानंतर प्रकृति व पुरुष यांच्या विवेकज्ञानाच्या उपयोगी असे जे त्या बुद्धीचे सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन प्रकारचे भेद आहेत, ते ग्रंथकार सांगतात. धर्म, ज्ञान, विराग व ऐश्वर्य हें बुद्धीचें सात्त्विकरूप आहे व यांच्या उलट असलेले जे धर्म तेंच तिचें तामस रूप होय. येथें राजस धर्म कोणते तें सांगितलेलें नाहीं हें जरी खरें आहे, तरी सर्व सात्त्विक व तामस धर्मांस राजस धर्मांचें सहाय लागतें. कारण त्यांच्या प्रेरणेवांचून सात्त्विक व तामस धर्म संभवतच नाहींत. यास्तव त्यांचा प्रत्यक्ष उल्लेख येथें जरी केलेला नसला, तरी त्यांचा स्वीकार करावाच लागतो.

असो; धर्म, उत्कर्ष व मोक्ष यांस कारण होत असतो. पण उत्कर्षास कारण होणारा धर्म कोणता व मोक्ष प्राप्त करून देणारा धर्म कोणता हें सांगितलें पाहिजे. यज्ञ, दान, इत्यादि अनुष्ठानापासून उत्पन्न होणारा धर्म उत्कर्षास कारण होतो; व यम, नियम, आसन इत्यादि अष्टांग योगाच्या अनुष्ठानापासून निर्माण होणारा धर्म कैवल्यास कारण होतो. प्रकृति व पुरुष भिन्न आहेत, असा विवेक होणें हेंच ज्ञान होय. कोणत्याही पदार्थामध्यें प्रेम नसणें यास वैराग्य म्हणतात. त्याच्या यतमानसंज्ञा, व्यतिरेकसंज्ञा, एकेंद्रियसंज्ञ व वशीकारसंज्ञा अशा चार संज्ञा (प्रकार) आहेत. राग म्हणजे विषयांविषयींचा अभिलाष व त्याचप्रमाणें द्वेष, लोभ इत्यादि जे चित्ताचे मळ आहेत, ते चित्तामध्यें वासना उत्पन्न करितात. व एकाद्या सुंदर रंगाप्रमाणें मनोहरही दिसतात. त्यामुळें त्यांस शास्त्रकार कषाय असें म्हणतात. ते चित्तामध्यें राहून प्रत्येक

इंद्रियास त्याच्या विषयाकडे प्रवृत्त करितात. पण त्यांनीं इंद्रियांना विषयांमध्यें प्रेरित करूं नये, म्हणून त्यांस निर्बल करण्याकरितां जो प्रयत्न केला जातो, त्यास यतमानसंज्ञा वैराग्य म्हणतात. येणेंप्रमाणें रागादि कषायांस निर्बल करून सोडण्याकरितां पुरुष प्रयत्न करूं लागला असतां त्यांतील कांहीं कषाय तत्काल क्षीण होतात व कांहीं क्षीण व्हावयाचे रहातात. आणि असें झालें असतां क्षीण झालेल्या कषायांहून क्षीण न झालेल्या कषायांस निश्चयानें ओळखतां येणें यास व्यतिरेकसंज्ञा वैराग्य म्हणतात. चित्तामध्यें कषायें जरी असले तरी ते इंद्रियांस विषयांमध्यें प्रवृत्त करण्यास समर्थ नसल्यामुळें शांत झालेल्या त्यांस केवल उत्सुकतेनेंही मनामध्यें न बाळगणें अर्थात् त्यांस मनांतूनही काढून टाकणें यास एकेंद्रियसंज्ञा वैराग्य म्हणतात. ऐहिक व पारलौकिक विषयांचा इंद्रियांशीं संसर्ग झाला असतांही त्यांच्याविषयीं केवळ उत्सुकताही न बाळगणें यास वशीकार संज्ञा वैराग्य म्हणतात. ही संज्ञा पूर्वोक्त तीन संज्ञेहून भिन्न आहे. हिचें पूज्य पतंजली मुनींनीं—" दृष्टानुश्रविकविषय वितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् " म्हणजे ऐहिक व पारलौकिक विषयांविषयीं निःस्पृह झालेल्या पुरुषांस वशीकार-संज्ञा वैराग्य प्राप्त होतें—असें वर्णन केलें आहे. असो; अशा प्रकारचा जो हा बुद्धीचा धर्म, त्यास विराग असें म्हणावें. ऐश्वर्य हाही बुद्धीचाच धर्म आहे. त्याच्यापासून अणिमादि अष्ट सिद्धींचा प्रादुर्भाव होतो. त्यांतील अणिमा म्हणजे अणुभाव—अणुत्व. अणुपणा हा भाव प्राप्त झाला असतां पुरुष शिळे-मध्येंही प्रवेश करूं शकतो. लघिमा ह्मणजे लघुभाव, लघुत्व, लघुपणा. याच्या योगानें योगी सूर्याच्या किरणांचा आश्रय करून सूर्यलोकीं जातो. महिमा ह्मणजे फार मोठेपणा. याच्या योगानें योगी आकाशाहूनही मोठा होतो. प्राप्ति ह्मणजे पाहिजे त्या वस्तूची प्राप्ति; या सिद्धीच्या योगानें योगी आपल्या हाताच्या अंगु-लीनें चंद्रास स्पर्श करूं शकतो. ह्मणजे त्यास अप्राप्त किंवा त्याच्यापासून दूर असें कांहीं नसतें. प्राकाम्य म्हणजे इच्छेस कोठेंही प्रतिबंध न होणें. या सिद्धीच्या योगानें योगी उदकाप्रमाणें पृथ्वीमध्येंही बुडूं शकतो व बुडून पुनः वर येतो. म्हणजे एकादा पटाईत पोहणारा जसा जलामध्यें पोहत अस-तांना वाटेल तेव्हां आंत बुडतो व पुनः वर निघतो त्याप्रमाणें हा योगी जलां-मध्येंच केवळ नव्हे तर पृथ्वीसारिख्या घन पदार्थांमध्येंही वाटेल तेव्हां गुप्त होतो व वाटेल तेव्हां वर येतो. तात्पर्य त्याची इच्छा कोठेंही कुंठित होत

नाहीं. वशित्व म्हणजे वश होणें. ज्याला ही सिद्धि प्राप्त झालेली असते, त्यास सर्व भूतें व भौतिक पदार्थ अवश्य वश होतात. ईशित्व नांवाची जी एक सिद्धि आहे, तिच्या योगानें योगी सर्व सृष्टीवर अधिकार चालवितो, व कामावसायित्व म्हणून जी आठवी सिद्धि आहे तिचा अर्थ सत्यसंकल्पता असा आहे. म्हणजे या सिद्धीनें जो युक्त असतो त्याचा संकल्प पामर जनांप्रमाणें कधींही असत्य ठरत नाहीं. अर्थात् तो भूतांविषयीं जें जें चिंतितो तें तें होतें. सारांश, आम्हीं पामरजन, ज्याच्याविषयीं निश्चय करावयाचा असतो त्याचा पूर्ण अनुभव घेऊन नंतर अनुभवानुरूप त्याच्याविषयीं निश्चय करितों. पण सिद्धिसंपन्न योगी पदार्थांविषयीं जसा निश्चय करितात तसे ते पदार्थ होतात. तात्पर्य आमचा निश्चय वस्तुतंत्र असतो व सिद्ध योग्यांचा निश्चय स्वतंत्र असल्यामुळें पदार्थ त्यांच्या तंत्रानें वागतात. असो; याप्रमाणें धर्म, ज्ञान, विराग व ऐश्वर्य हे बुद्धीचे चार सात्त्विक धर्म आहेत. बुद्धीचे तामस धर्म यांच्या उलट म्हणजे अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य, व अनैश्वर्य हे चार होत. २३.

आतां अहंकाराचें लक्षण सांगतातः—

अभिमानोऽहंकारस्तस्माद्द्विविधः प्रवर्तते सर्गः ।
एकादशकश्च गणस्तन्मात्रापञ्चकश्चैव ॥ २४ ॥

अन्वयः—अभिमानः अहंकारः । तस्मात् द्विविधः सर्गः प्रवर्तते । एकादशकः गणः च तन्मात्रापंचकः एव ॥ २४ ॥

अर्थः—'मी' असा जो अभिमान तोच अहंकार होय. त्याच्यापासून दोन प्रकारचा तत्त्वसमूह निर्माण होतो. एक अकरा इंद्रियांचा समूह व दुसरा पांच तन्मात्रांचा समूह. ॥ २४ ॥

कौ. सारः—ज्याचें आलोचन केलेलें असतें व जें मानिलेलें असतें त्यामध्यें माझाच अधिकार आहे; मीच तें करण्यास समर्थ आहें; माझ्यासाठींच हे सर्व विषय आहेत; यांचा मजवांचून दुसरा कोणीही अधिकारी नाहीं येणेंप्रमाणें "मी आहें" अशाप्रकारचा जो अभिमान तो चित्ताचा असाधारण व्यापार असल्यामुळें अहंकार होय. या अहंकाराच्या बळावरच बुद्धि "हें माझें कर्तव्य आहे" असा अध्यवसाय करिते. आतां त्याच्यापासून कोणितें कार्य होतें तें सांगितलें पाहिजे. या पूर्वोक्त लक्षणानें युक्त असलेल्या त्या अहंकारापासून

द्विविध कार्य उत्पन्न होतें. इंद्रियसंज्ञक अकरा तत्त्वांचा समूह हें एक कार्य व पंचतन्मात्रें हें दुसरें कार्य होय. कारिकेमध्यें शेवटीं "एव" असा शब्द योजून अहंकारापासून यांहून आणखी कांणतेंही कार्य होत नाहीं, असें निश्चित केलें आहे. २४

अहंकाररूप एका कारणापासून जड व प्रकाशक असे एकमेकांहून अगदीं विलक्षण दोन समुदाय कसे निर्माण होतात? असा कोणी प्रश्न करतील म्हणून ग्रंथकार म्हणतातः—

सात्त्विक एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहङ्कारात् ।
भूतादेस्तन्मात्रः स तामसस्तैजसादुभयम् ॥ २५ ॥

अन्वयः—वैकृतात् अहंकारात् सात्त्विकः एकादशकः प्रवर्तते । भूतादेः तन्मात्रः प्रवर्तते । स तामसः । तैजसात् उभयं भवति ॥ २५ ॥

अर्थः—सात्त्विक अहंकारापासून अकरा प्रकारचा सात्त्विक इंद्रियगण प्रवृत्त होतो. तामस अहंकारापासून तन्मात्रगण प्रवृत्त होतो. कारण तो तामस आहे व राजस अहंकारापासून त्या दोघांचीही प्रवृत्ति होते. ॥ २५ ॥

कौ० सारः—इंद्रियगण सात्त्विक आहे. कारण प्रकाश व लाघव म्हणजे विषयांस व्यक्त करण्याचें सामर्थ्य व हलकेपणा हे सत्त्वगुणाचे धर्म त्याच्या ठिकाणीं असतात; त्यामुळें इंद्रियगण सात्त्विक अहंकारापासून होतो, असें कबूल करावेंच लागतें. त्याचप्रमाणें तन्मात्रगण तामस असल्यामुळें तो तामस अहंकारापासून उत्पन्न होतो, असें म्हणावें लागतें. या सर्व विवेचनाचें तात्पर्य हें आहे— अहंकार जरी वस्तुतः एकच आहे, तरी सत्त्वादि तीन गुणांमुळें, उत्पत्ति व लय यांच्या द्वारा, तो भिन्न भिन्न कार्य करितो. पण तेथें अशी एक शंका येते कीं, कारिकेंत सांगतल्याप्रमाणें सत्त्व व तम यांच्या योगानेंच जर सर्व कार्योत्पत्ति होत असली तर कांहीं एक न करणाऱ्या रजोगुणाचें काय काम? म्हणजे कोणत्याही कार्याच्या उपयोगीं न पडणाऱ्या अशा रजोगुणाची गुणांमध्यें गणना करण्याचें तरी काय प्रयोजन? या शंकेचें समाधान असें—रजोगुण सत्त्व व तम यांस तीक्ष्ण करीत असतो. म्हणजे त्या दोघांसही आपापलें कार्य करण्यास समर्थ करीत असतो. यास्तव त्याची गुणांमध्यें गणना केल्यावांचून चालतच

नाहीं. एवढ्याकरितांच या कारिकेमध्यें-“ तैजसात् उभयं ” म्हणजे रजोगुणाच्या सहायानें हे पूर्वोक्त दोन्ही गुण होतात, असें म्हटलें आहे. रजोगुणाचें स्वतंत्र असें कोणतेंही कार्य नाहीं हें खरें आहे, सत्त्व व तम हे गुण स्वतः क्रियाशून्य असल्यामुळें आपआपलें कार्य करण्यास समर्थ असूनही तें करूं शकत नाहींत. पण चल असलेला रजोगुण जेव्हां त्या दोघांस चालवितो तेव्हां ते दोघे आपआपलें कार्य करूं शकतात. सारांश, येणेंप्रमाणें सत्त्व व तम, यांस चलन शक्ति देऊन त्यांच्यामध्यें क्रिया उत्पन्न करणारा रजोगुणही त्या क्रियेच्या द्वारा सात्त्विक व तामस कार्यांचें कारण होत असतो. तस्मात् तो व्यर्थ आहे असें ह्मणतां येत नाहीं. २५

बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनत्वगाख्यानि ।
वाक्पाणिपादपायूपस्थानि कर्मेन्द्रियाण्याहुः ॥ २६ ॥

अन्वयः—चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनत्वगाख्यानि बुद्धीन्द्रियाणि च वाक्पाणिपादपायूपस्थानि कर्मेन्द्रियाणि आहुः ॥ २६ ॥

अर्थः—नेत्र, श्रोत्र, घ्राण, रसन व त्वक् या नांवांचीं बुद्धींद्रियें (ज्ञानेंद्रियें) व वाक्, पाणि, पाद, पायु व उपस्थ हीं कर्मेंद्रियें आहेत असें विद्वान् सांगतात. ॥ २६ ॥

कौ० सारः—‘सात्त्विकाहंकारोपादानक’ हें इंद्रियाचें लक्षण आहे. व त्याचा स्पष्टार्थ–सात्त्विक अहंकार हें ज्याचें उपादान कारण असतें तें इंद्रिय होय–असा आहे. इंद्रियांचे बुद्धींद्रियें व कर्मेंद्रियें असें दोन प्रकार आहेत. पण या द्विविध इंद्रियांस इंद्रिय हें नांव कसें प्राप्त झालें तें सांगितलें पाहिजे. “ इंद्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते ” या श्रुतीमध्यें इंद्र शब्द आत्म्यास उद्देशून योजिलेला आहे. व पाणिनीमुनींच्या “ इंद्रियमिंद्रलिंगमिंद्रदृष्टम्० ” इत्यादि सूत्रामध्यें आत्म्याचें जें लिंग (अनुमितिज्ञानाचें साधन) तें इंद्रिय असें सांगितलें आहे. त्यामुळें इंद्रिय ह्मणजे आत्म्याचें चिन्ह असा येथें त्याचा अर्थ समजावा. चक्षु, श्रोत्र, इत्यादि त्यांचीं नांवें आहेत. रूपाच्या ज्ञानाचें जें साधन तें चक्षुरिंद्रिय, शब्दाच्या ज्ञानाचें जें साधन तें श्रोत्रेंद्रिय, गंधाच्या ज्ञानाचें जें साधन तें घ्राणेंद्रिय, रसाच्या ज्ञानाचें जें साधन तें रसनेंद्रिय, व स्पर्शाच्या ज्ञानाचें

जें साधन तें त्वगिंद्रिय होय. वाक्, पाणि इत्यादि कर्मेंद्रियांचीं कार्यें पुढें अठ्ठाविसाव्या कारिकेंत सांगतील २६.

पण आतां अगोदर राहिलेलें अकरावें इंद्रिय कोणतें तें सांगतातः—

उभयात्मकमत्र मनः संकल्पकमिन्द्रियं च साधर्म्यात् ।
गुणपरिणामविशेषान्नानात्वं बाह्यभेदाश्च ॥ २७ ॥

अन्वयः—अत्र उभयात्मकं मनः । तत् संकल्पकं । साधर्म्यात् च इंद्रियं । अस्य गुणपरिणामविशेषात् बाह्यभेदाश्च नानात्वम् ॥ २७ ॥

अर्थः—ह्या अकरा इंद्रियांतील अकरावें इंद्रिय जें मन तें पूर्वोक्त दोन्ही प्रकारच्या इंद्रियरूप आहे. संकल्प हेंच त्याचें लक्षण आहे. पूर्वोक्त इंद्रियांचे व याचे धर्म एक सारिखेच असल्यामुळें यास इंद्रिय असें म्हणतात. ज्याप्रमाणें गुणांच्या परिणामामध्यें फरक पडल्यामुळें बाह्य पदार्थांमध्यें फरक पडतो म्हणजे ते निरनिराळे व अनेक होतात, त्याप्रमाणें गुणपरिणामविशेषामुळें इंद्रियें अनेक झालीं आहेत. ॥ २७. ॥

कौ॰ सारः—अकरा इंद्रियांतील मन या नांवाचें अकरावें इंद्रिय बुद्धींद्रियरूप व कर्मेंद्रियरूप आहे. कारण मन ज्यांचा अध्यक्ष आहे अशींच नेत्रादि व वागादि इंद्रियें आपापलें कार्य करूं शकतात. यास्तव त्याचें असाधारण रूप सांगूनच त्याचें लक्षण ठरविलें पाहिजे. आणि त्याकरितांच 'संकल्पकं मनः' असें त्याचें लक्षण कारिकेंत सांगितलें आहे. इंद्रियानें जिचें ही एक कांहींशीं वस्तु आहे, असें आलोचन केलें आहे, तिच्याविषयीं " ही अमुक व अशी आहे किंवा अमुक व अशी नाहीं " असें हें मन उत्तम प्रकारें कल्पितें. अर्थात् विशेषणविशेष्यभावानें तिचें विवेचन करितें. यास्तव यास संकल्पक म्हणजे उत्तम प्रकारें कल्पना करणारें असें म्हटलें आहे. याविषयीं शास्त्रकारांनीं असें म्हटलें आहे—

विद्वान् लोक प्रथम संदिग्ध व विशेष्यविशेषणभाव—शून्य अशा वस्तूचें ग्रहण करितात व पुढें त्यांच्या सामान्य—विशेष—

रूपानें त्याची कल्पना करितात, म्हणजे कोणत्याही वस्तूचें केवळ इंद्रियजन्यज्ञान निर्विकल्प असतें. ज्ञात वस्तूचा प्रकार त्यामध्यें समजत नाहीं. यास्तव बालक, मुका इत्यादिकांच्या ज्ञानाप्रमाणें तें ज्ञान असतें. पण पुढें ज्या बुद्धीच्या योगानें जाति, गुण, इत्यादि विशेषणांच्या योगानें युक्त असें निश्चयात्मक ज्ञान होतें, ती बुद्धिच प्रत्यक्ष ज्ञान होय; असें मानलेलें आहे. सारांश या मतामध्यें बुद्धिवृत्ति हेंच ज्ञान असून त्या वृत्तीमध्यें प्रतिबिंबित झालेलें पुरुषाचें चैतन्य हें फळ होय.

असो; अशा प्रकारचा जो मनाचा संकल्परूप व्यापार तो मनास अनुमित्यादि सजातीय व घटादि विजातीय पदार्थांहून भिन्न करीत असल्यामुळें मनाचें लक्षण होतो. म्हणजे मनाचें अनुमान करवितो; पण आतां यावर कोणी असें म्हणेल कीं महत् व अहंकारही असाधारण व्यापारानें युक्त आहेत. पण त्यांस जसें इंद्रिय म्हणतां येत नाहीं त्याचप्रमाणें असाधारण व्यापारानें युक्त असलेलें मनही इंद्रिय आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. याचें थोडक्यांत उत्तर असें आहे कीं, बाबारे मन हें इंद्रियच आहे. कारण इतर इंद्रियांशीं याचें साधर्म्य आहे. साधर्म्य म्हणजे समानधर्मत्व. नेत्रादि इतर दहा इंद्रियांचा धर्म याच्यामध्येंही आहे. तो कोणता म्हणून विचारशील तर सांगतों. सात्त्विकाहंकारोपादानत्व म्हणजे सात्त्विक अहंकार उपादान कारण असणें हा इतर इंद्रियामध्यें असणारा धर्म मनामध्येंही आहे. इंद्रलिंगत्व हा समान धर्म येथें घेतां येत नाहीं. कारण महत् व अहंकार हींही आत्म्याचीं चिन्हें आहेत. तेव्हां इंद्रिलिंगत्व हा धर्म येथें घेतल्यास त्यांसही इंद्रिय असें म्हणावें लागेल. यास्तव इंद्रलिंगत्व असें जें वर म्हटलें आहे, तें केवल व्युत्पत्ति दाखविण्याकरितां म्हटलें आहे, असें समजावें. तें इंद्रिय या शब्दाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त आहे असें समजूं नये. आतां एकाच रूपानें युक्त असलेल्या सात्विक अहंकारापासून परस्पर विलक्षण अशीं अकरा इंद्रियें कशीं झालीं असें कोणी विचारील म्हणून सांगतात—गुणांचे परिणाम भिन्न भिन्न झाल्यामुळें बाह्यभेदांप्रमाणें इंद्रियें अनेक झालीं. शब्दादिविषयांचा उपभोग करविणारें जें अदृष्ट तें भोगाचें सहकारी कारण असतें व त्याच्या भेदामुळें

भोगसाधनरूप इंद्रियांचा भेद झाला आहे आणि अदृष्टाचा भेद हाही एक गुणांचा परिणामच होय. कारिकेमध्यें ' बाह्यभेदाश्च ' असें जें पद घातलें आहे त्याचा दृष्टांतासारिखा अर्थ करावा. म्हणजे गुणांच्या भिन्न भिन्न परिणाम मुळें जसे बाह्य पदार्थ भिन्न भिन्न झाले आहेत त्याप्रमाणेंच हा इंद्रियांचा प्रकारही समजावा. २७.

ह्याप्रमाणें अकरा इंद्रियांचें स्वरूप सांगून त्यांतील पहिल्या दहा इंद्रियांच्या असाधारण वृत्ति कोणत्या, तें सांगतात

शब्दादिषु पञ्चानामालोचनमात्रमिष्यते वृत्तिः ।
वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाश्च पञ्चानाम् ॥ २८ ॥

अन्वयः–पञ्चानां शब्दादिषु आलोचनमात्रं वृत्तिः इष्यत । च पञ्चानां वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाः वृत्तयः इष्यन्ते ॥ २८ ॥

अर्थः—नेत्रादि पांच इंदियांचें, शब्दादि विषयांचें केवल आलोचन करणें हेंच कार्य मानिलेलें आहे; व वागादि पांच कर्मेंद्रियांच्या क्रमानें बोलणें, घेणें, विहार करणें, विष्ठेचा त्याग करणें व आनंदोपभोग घेणें ह्या वृत्ति म्हणजे व्यापार, कार्यें आहेत. ॥ २८ ॥

कौ० सारः—बुद्धींद्रियें म्हणजे ज्ञानेंद्रियें कोणतीं हें सव्विसाव्या कारिकेंत सांगितलें आहे. केवळ संशययुक्त वस्तूचें दर्शन करणें म्हणजे ही वस्तु अमुक आहे कीं नाहीं असें जिचें संशयित ज्ञान होणें, हेंच आलोचन नामक बुद्धींद्रियांचे कार्य आहे. वाक्, पाणि, पाद, पायु व उपस्थ हीं पांच कर्मेंद्रियें होत. व बोलणें इत्यादि वर सांगितलेलीं त्यांचीं कार्यें आहेत. नेत्र, कर्ण, घ्राण, इत्यादि इंद्रियांचीं स्थानें कोणासही स्पष्ट दिसण्यासारखीं आहेत. पण वागिंद्रियाचीं स्थानें आठ असून तीं सर्व स्पष्ट दिसण्यासारखीं नाहींत. वास्तव उर, कंठ, शिर, जिह्वामूल, दंत, ओष्ठ, नासिका व तालु हीं आठ स्थानें ज्या इंद्रियाचीं आहेत, त्यास वागिंद्रिय म्हणावें असें त्याचें लक्षण करावें लागतें. या इंद्रियाचा व्यापार वचन म्हणजे बोलणें हा आहे. त्याचप्रमाणें–ग्रहण करण्याचें (घेण्याचें, उचलण्याचें) जें साधन तें पाणि नामक इंद्रिय; गतीचें जें साधन तें पादेंद्रिय, उदरांतील मलाच्या त्यागाचें जें साधन तें पायु व

स्त्रीसंभोगद्वारा आनंदानुभवाचें जें साधन तें उपस्थ इंद्रिय होय; अशीं बाकीच्या चार कर्मेंद्रियांचीं लक्षणें ठरवावीं. वचन, ग्रहण, आदान, विसर्जन व आनंदानुभव घेणें या क्रिया आहेत. व त्यांचीं जीं साधनें तीं क्रियासाधनें अर्थात् कर्मेंद्रियें होत. २८

आतां अंत:करणत्रयाचा व्यापार सांगतात:—

स्वालक्षण्यं वृत्तिस्त्रयस्य सैषा भवत्यसामान्या ।

सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पञ्च ॥ २९ ॥

अन्वय:—त्रयस्य स्वालक्षण्यं वृत्तिः। सा एषा असामान्या भवति । सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्याः पंच वायवः एव ॥ २९ ॥

अर्थ:—महत्तत्त्व, अहंकार व मन या अंत:करणत्रयाची वृत्ति ह्मणजे व्यापार त्याचें लक्षणच होय. ह्मणजे त्यांचें जें असाधारण लक्षण तोच त्यांचा व्यापार. पण ही त्यांची असामान्य वृत्ति आहे. त्यांची सामान्य वृत्ति प्राणादि पांच वायु हीच होय. ॥ २९. ॥

कौ० सार:-महत्तत्त्वाचें ह्मणजेच बुद्धीचें अध्यवसाय हें असाधारण लक्षण आहे. अभिमान हें अहंकाराचें व संकल्प हें मनाचें लक्षण होय. हीं लक्षणें ह्याच यांच्या वृत्ति होत. पण साधारण वृत्ति व असाधारण वृत्ति असे वृत्तीचे दोन भेद आहेत. त्यांतील महत्तत्त्व, अहंकार व मन यांच्या अध्यवसाय, अभिमान व संकल्प या असाधारण वृत्ति आहेत. असाधारण ह्मणजे असामान्य. असामान्य ह्मणजे आपल्या अधिष्ठानास (आधारास) सोडून अन्य कोठेंही नसणाऱ्या. आतां या तीन अंत: करणांच्या साधारण वृत्ति कोणत्या तें सांगतों. प्राणादि पांच वायु ह्याच त्यांच्या साधारण वृत्ति होत. प्राणादि जीवनाचें कारण आहे. कारण प्राणादि वृत्ति असल्यासच शरीराचें जीवन होतें व नसल्यास होत नाहीं; असा सर्वांचा अनुभव आहे साधारण म्हणजे तीन्ही अंत: करणांमध्यें असणाऱ्या. अध्यवसाय जसा केवल बुद्धीमध्येंच असतो; अभिमान जसा केवल अहंकाराचे ठायींच असतो, व संकल्प जसा केवल मनाचे ठायींच असतो व त्यामुळें त्यांस त्यांचे असाधारण किंवा असामान्य व्यापार ह्मणतात, त्याप्रमाणें प्राण एकेका इंद्रियाचे ठायीं रहाणारे नाहींत. तर ते त्या तिन्ही इंद्रियांच्या आधारानें रहातात आणि त्यामुळेंच त्यांस त्यांचे साधारण व्यापार असें ह्मणतात. या पांच वायूंतील प्राण

नासिकेचें अग्र, हृदय, नाभि, व पायांचे आगठे यामध्यें रहातो; अपान मानेची मागची बाजू पाठ, पाय, पायु, उपस्थ व कुशी यांमध्यें असतो; समान हृदय, नाभि व सर्व सांधे यांमध्यें असतो; उदान हृदय, कंठ, तालु, मूर्धा, व भुवयांच्या मधील प्रदेश यामध्यें असतो; आणि व्यान त्वक् इंद्रियामध्यें व्यापून रहातो. सारांश असे हे पांच वायु आहेत २९.

कौ० सारः—ह्या अंतः करणांच्या असाधारण वृत्ति एकाच कालीं उत्पन्न होतात असें नाहीं, तर त्या केव्हां केव्हां एकदम उत्पन्न होतात व केव्हां केव्हां क्रमानें उत्पन्न होतात. यास्तव या कारिकेमध्यें त्यांच्या उत्पत्तीचे प्रकार उदाहरणें देऊन सांगतों:—

युगपच्चतुष्टयस्य तु वृत्तिः क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा ।
दृष्टे तथाप्यदृष्टे त्रयस्य तत्पूर्विका वृत्तिः ॥ ३० ॥

अन्वयः-यथा दृष्टे तस्य चतुष्टयस्य वृत्तिः युगपत् क्रमशः च निर्दिष्टा । तथा अदृष्टे अपि तस्य त्रयस्य तत्पूर्विका वृत्तिः निर्दिष्टा ॥ ३० ॥

अर्थः—ज्याप्रमाणें दृष्ट विषयांमध्यें अंतःकरणचतुष्टयाची वृत्ति एकाच कालीं किंवा क्रमानें उत्पन्न होते असें सांगितलेलें आहे, त्याप्रमाणेंच अदृष्ट म्हणजे परोक्ष विषयांविषयींही अंतःकरणत्रयाची वृत्ति दृष्टपूर्वक उत्पन्न होते, असें सांगितलेलें आहे. ॥ ३० ॥

कौ० सारः—प्रथमतः अंतःकरणचतुष्टय कोणतें तें सांगितलें पाहिजे. १ इंद्रिययुक्त मन, यासच इंद्रियसहकृतमन किंवा इंद्रियविशिष्टमन असें म्हणतां येतें. २ केवल म्हणजे इंद्रियविरहित मन. ३ अहंकार. ४ बुद्धि. यांच्या क्रमानें आलोचन, संकल्प, अभिमान व अध्यवसाय या चार वृत्ति म्हणजे व्यापार आहेत; असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. दृष्ट म्हणजे प्रत्यक्ष. प्रत्यक्ष विषयांमध्यें अंतःकरणचतुष्टयाच्या वृत्ति एकदम कशा उत्पन्न होतात व क्रमानें कशा होतात तें सांगतों. एकादा मनुष्य गाढ अंधकार पडलेला असतांना अरण्यांत फिरत आहे असें समजा. पण इतक्यांत एकाएकीं वीज चमकली व त्याबरोबर त्यास त्याच्या अगदीं जवळ असलेला वाघ दिसला. तर त्या वेळीं त्याच्या अंतःकरणाची काय अवस्था होईल ? अशा प्रसंगीं अंतःकरणचतुष्टयाच्या वृत्ति एकदम उत्पन्न होतील कीं क्रमानें ? काळरूपी वाघ आपल्या समोर आहे असें

दिसताच आलोचनादि सर्व वृत्ति एकदम उत्पन्न होतील हें अगदीं निर्विवाद आहे, व त्याबरोबर तो तेथून उडी मारून जरा दूर होण्याचा खचित प्रयत्न करील. अंतःकरण चतुष्टायाचे व्यापार एकदम कसे सुरू होतात याचें हें उदाहरण आहे. आतां ते क्रमानें कसे उद्भवतात तें दाखवितों. समजा कीं कोणी एक मनुष्य फार काळोखही नाहीं व फार प्रकाशही नाहीं अशा वेळीं अरण्यांतून जात आहे. इतक्यांत प्रथमतः त्यास येथें कांहीं तरी आहे, असा भास होतो. हीच सेंद्रिय मनाची आलोचना वृत्ति होय. नंतर तो त्याच्याकडे अगदीं बारकाईनें पहातो; व त्यामुळें तो, ज्यानें धनुष्याची दोरी बाणासह आकर्ण ओढिली आहे; मागचा भाग थोडासा लववून जो नेटानें उभा आहे, ज्याची दोरी टणत्कार करीत आहे व अशा धनुष्यास ज्यानें आपल्या अंगसामर्थ्यानें मंडलाकार केलें आहे असा हा महाभयंकर चोर आहे असा निश्चय करितो. त्यानंतर याचा रोख मजवरच आहे असा तो अभिमान धरितो व शेवटीं आतां येथून पळून जाणेंच बरें, असा तो अध्यवसाय करितो. आतां परोक्ष ह्मणजे अप्रत्यक्ष पदार्थांविषयीं जो अंतःकरणाचा व्यापार होतो तो याहून भिन्न कसा व कां असतो तें सांगतात. अदृष्ट म्हणजे अप्रत्यक्ष. अशा पदार्थांचें सेंद्रिय मनानें आलोचन होणें शक्य नाहीं. यास्तव मन, अहंकार व बुद्धि या अंतःकरणत्रयाचाच त्यांच्याठायीं व्यापार होतो. व तो दोन्हीं प्रकारचा (ह्मणजे एकदम व क्रमानें होणारा) त्यांचा व्यापार प्रत्यक्षज्ञानपूर्वकच असतो. कारण परोक्ष विषयाच्या ठायीं अनुमान, शास्त्र किंवा स्मृति यांच्यावाचून अन्य कशाचीही प्रवृत्ति होत नाहीं. व तीं तर पूर्वीं अनुभव घेतलेला असेल तरच प्रवृत्त होतात असा नियम आहे. सारांश, अप्रत्यक्ष पदार्थांचे ठायीं अनुभवपूर्वकच प्रवृत्त होणारीं अनुमानादि प्रवृत्त होतात. व त्यांच्या अनुरोधानें अंतःकरणत्रयाचे संकल्प, अभिमान व अध्यवसाय हे तीनच व्यापार होतात. ३०.

कौ०सार:—आतां या पूर्वोक्त विधानावर एक शंका घेऊन तिचें समाधान करितात. शंका:—अंतःकरण चतुष्टयाची किंवा अंतःकरणत्रयीची क्रमानें किंवा एकाच कालीं वृत्ति होते ह्मणून जें तुम्ही म्हणतां, तें जरी खरें आहें, असें मानलें तरी त्या वृत्ति तन्मात्रांच्या अधीन आहेत असें म्हणतां येत नाहीं. कारण तसें मानल्यास तन्मात्रा हीं तत्त्वें नित्य असल्यामुळें पूर्वोक्त वृत्तींची उत्पत्ति सतत होऊं लागेल. म्हणजे त्यांच्या उत्पत्तीस विशेष प्रकारच्या निमित्तांचें साहाय्यच

लागत नाहीं असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. बरें त्या वृत्ति कारणावांचून पाहिजे तेव्हां उत्पन्न होतात असें जर म्हणावें, तर त्यांचा संकर होण्याचा प्रसंग येईल. कारण त्यांचा संकर न होऊं देणारा असा एकदा नियम नसल्यामुळें कारण-रहित अशा त्या वृत्तींचा संकर होणें अगदीं साहजिक आहे.

समाधानः—या शंकेचें समाधान सांगतोः—

स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते परस्पराकूतहेतुकां वृत्तिम् ।
पुरुषार्थ एव हेतुर्न केनचित्कार्यते करणम् ॥ ३१ ॥

अन्वयः–(करणानि) परस्पराकूतहेतुकां स्वां स्वां वृत्तिं प्रतिपद्यन्ते । पुरुषार्थ एव हेतुः । न केनचित् करणं कार्यते ॥ ३१ ॥

अर्थः—इंद्रियें एकमेकांचा गुह्य अभिप्राय जाणून आपापली वृत्ति स्वीकारितात. त्यांच्या या प्रवृत्तीचें पुरुषार्थ हेंच कारण आहे. करण कोणत्याही कर्त्याकडून प्रेरिलें जात नाहीं. ॥ ३१ ॥

कौ० सारः—ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें शक्ति, काठी, धनुष्य, तरवार इत्यादि शस्त्रांचा उपयोग करण्यामध्यें निपुण असणारे अनेक पुरुष पूर्वी संकेत (बेत) करून दुसऱ्या कोणाचा उच्छेद करण्यास प्रवृत्त झाले असतां त्यांतील प्रत्येक दुसऱ्याचा अभिप्राय ओळखून त्याप्रमाणें आपलें काम करण्यास प्रवृत्त होतो. व आपल्या कामामध्यें प्रवृत्त होत असतांना आपापलेंच शस्त्र चालवितो, ह्मणजे जो शक्तीचा उपयोग करण्यास शिकलेला असतो, तो शक्तीचा मारा सुरू करितो; जो काठीच्या हात करण्यांत निपुण असतो तो आपल्या काठीनेंच प्रतिस्पर्ध्यास झोडपूं लागतो; जो धनुर्धर असतो तो धनुष्यावर गुण चढवून बाणांचा वर्षाव करूं लागतो व तरवारबहाद्दर असतो तो तरवारीच्या फेंकी करूनच शत्रूस तोडूं लागतो आणि ते जसे, आपला ज्याच्याशीं परिचय नाहीं असें दुसऱ्याचें शस्त्र घेत नाहींत, त्याप्रमाणें प्रत्येक इंद्रियही दुसऱ्याचा अभिप्रायसूचक व्यापार पाहून त्याप्रमाणें प्रवृत्त होतें. ह्मणजे दुसऱ्याचा अभिप्रायसूचक व्यापार हेंच इंद्रियांच्या व्यापाराचें निमित्त असल्यामुळें वृत्तींचा संकर होत नाहीं. आणि वर सांगितलेल्या दृष्टांतांतील शस्त्रांप्रमाणें प्रत्येक इंद्रिय आपापलें कार्यच करूं लागतें. कारण दुस-

त्याचें काम करण्याची त्यांच्यामध्यें योग्यताच नसते. पण यावर कोणी असें म्हणेल कीं शक्ति, काठी, धनुष्य व तरवार यांचा उपयोग करणारे ते पुरुष सचेतन असल्यामुळें त्यांस परस्परांचा गूढाभिप्राय समजणें शक्य आहे व त्यामुळें ते एकमेकांचा अभिप्राय ओळखून आपापल्या कामामध्यें प्रवृत्त होतात हें ठीकच आहे. पण इंद्रियें पुरुषाप्रमाणें सचेतन नाहींत. तीं अचेतन आहेत. तेव्हां एकमेकांचा अभिप्राय ओळखून त्यांस आपापल्या व्यापारांत कसें प्रवृत्त होतां येईल ? तस्मात् त्या इंद्रियांचें स्वरूप, सामर्थ्य, व उपयोग यांचें ज्यास ज्ञान आहे असा कोणी तरी त्यांचा सचेतन अध्यक्ष असला पाहिजे. या शंकेचें समाधान असें—पुरुषार्थ हाच त्यांच्या प्रवृत्तीचा हेतु आहे. म्हणजे पुढें होणारा भोग व अपवर्गरूप जो पुरुषार्थ तोच इंद्रियांचा प्रवर्तक होय. आणि अशा प्रकारचा पुरुषार्थच इंद्रियांना आपापल्या वृत्तींमध्यें प्रवृत्त करीत असल्यामुळें त्यांच्या स्वरूपादिकांस जाणणाऱ्या निराळ्या सचेतन कर्त्याची कल्पना करणें व्यर्थ आहे. अर्थात् करण कोणत्याही कर्त्याकडून व्यापारामध्यें प्रवृत्त केलें जात नाहीं. म्हणजे इंद्रियांस प्रवृत्त करणारा दुसरा कोणी नाहीं. पुढें सत्तावन्नाव्या कारिकेंत " वत्सविवृद्धिनिमित्तं " इत्यादि शब्दांनीं ' करणाच्या स्वरूपादिकांस जाणणाऱ्या निराळ्या कर्त्याची कल्पना करावयास नको ' हा सिद्धांत अधिक व्यक्त करितील ३१.

कौ० सारः—' करण कोणत्याही कर्त्याकडून आपल्या व्यापारामध्यें प्रवृत्त केलें जात नाहीं ' असें वर म्हटलें आहे. पण करण किती प्रकारचें आहे हें अजून सांगितलेलें नाहीं. यास्तव त्याचे भेद व कार्यें यांचा आतां स्पष्ट उल्लेख करितातः—

करणं त्रयोदशविधं तदाहरणधारणप्रकाशकरम् ।
कार्यं च तस्य दशधा हार्यं धार्यं प्रकाश्यं च ॥ ३२ ॥

अन्वयः—करणं त्रयोदशविधं अस्ति । तत् आहरणधारणप्रकाशकरम् । तस्य हार्यं धार्यं प्रकाश्यं च कार्यं दशधा वर्तते ॥ ३२ ॥

अर्थः—करण तेरा प्रकारचें आहे. तें आहरण, धारण व प्रकाशन हीं कार्यें करणारें आहे. त्याचें हार्य, धार्य व प्रकाश्य हें कार्य दहा प्रकारचें आहे ॥ ३२ ॥

कौ० सार:—अकरा इंद्रियें, बुद्धि व अहंकार मिळून करण तेरा प्रकारचें आहे. करण म्हणजे एक प्रकारचें कारक. कारक म्हणजे क्रियेशीं संबंध ठेवणारा पदार्थ. कर्ता, कर्म, करण, संप्रदान, अपादान व अधिकरण अशीं सहा कारकें आहेत. कोणत्याही कारकाशीं व्यापाराचा संबंध व्हावाच लागतो. यास्तव प्रस्तुतस्थळीं व्यापार कोणता आहे तें सांगितलें पाहिजे. आहरण, धारण व प्रकाशन हाच येथें व्यापार आहे. पण तेराही प्रकारचें करण हा तिन्हीं प्रकारचा व्यापार करूं शकत नाहीं. तर वागादि जीं कर्मेंद्रियें आहेत तीं आहरण करितात. म्हणजे आपल्या योग्यतेप्रमाणे आपापल्या विषयाचें ग्रहण करितात. अर्थात् स्वतः व्यापार करून विषयाजवळ जाऊन पोंचतात. बुद्धि, अहंकार व मन आपल्या वृत्तीनें ह्मणजे देहादिकांस चाळविणें या व्यापाररूप प्राणसंज्ञक कार्यानें धारण करितात व बुद्धींद्रियें व्यक्त करितात. पण आहरण, धारण व प्रकाशन या क्रिया सकर्मक असल्यामुळें त्यांचें कर्म काय व तें किती प्रकारचें आहे हें सांगितलें पाहिजे. त्या तेरा प्रकारच्या करणाचें—आहार्य, धार्य व प्रकाश्य असे विषय—हेंच कर्म होय. व तेंही प्रत्येकीं दहा प्रकारचें असतें. आहार्य म्हणजे व्याप्य, व व्याप्य, ह्मणजे क्रियाफलानें प्राप्य असें कर्म. वागादि जीं कर्मेंद्रियें आहेत त्यांचीं—वचन (बोलणें), आदान (घेणें), विहरण (चालणें), उत्सर्ग (त्याग करणें) व आनंद घेणें—हीं व्याप्य कर्में आहेत. त्यांचे प्रत्येकीं दिव्य व अदिव्य म्हणजे अलौकिक व लौकिक असे दोन प्रकार आहेत. व त्यामुळें आहार्य कर्में दहा प्रकारचीं झालीं आहेत. त्याचप्रमाणें धार्य ही दहा प्रकारचें आहे. कारण अंतःकरणत्रयाचें, प्राणादिरूप व्यापाराच्या योगानें, धार्य शरीर आहे. तें पार्थिव, आप्य, तैजस, वायवीय व आकाशीय असें पांच प्रकारचें आहे. प्रत्येक शरीर पांचभौतिक म्हणजे पांची भूतांच्या मिश्रणानें झालेलें असतें. कारण शब्दतन्मात्रादिकांच्या समूहासच पृथिवी, आप इत्यादि म्हणतात. सर्व भूतें जर पंचतन्मात्रांचा समूह आहे तर त्यांतील एकास पृथिवी, दुसऱ्यास आप् इत्यादि भिन्न भिन्न नांवें कशीं देतां येतात ? असें कोणी विचारील; तर त्याचें समाधान असें आहे कीं, ज्या समूहामध्यें पृथ्वीचा भाग अधिक असतो त्यास पृथ्वी, ज्याच्यामध्यें जलाचा भाग अधिक असतो त्यास आप् इत्यादि नांवें दिलेलीं आहेत. असो; हीं पांच प्रकारचीं शरीरें दिव्य व अदिव्य अशीं दोन प्रकारचीं असतात. म्हणजेच त्यांचेही दहा भेद होतात. बुद्धींद्रियांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे व्याप्य आहेत.

व तेही योग्यतेप्रमाणें दिव्य व अदिव्य असे प्रत्येकीं दोन प्रकारचे होतात. सारांश; येणेंप्रमाणें प्रकाश्यही दहा प्रकारचें आहे. ३२.

कौ० सार:—या तेरा प्रकारच्या करणाचे पोटभेद किती व कोणकोणते आहेत, तें आतां सांगतात:—

अन्तःकरणं त्रिविधं दशधा बाह्यं त्रयस्य विषयाख्यम् ।
सांप्रतकालं बाह्यं त्रिकालमाभ्यन्तरं करणम् ॥ ३३ ॥

अन्वय:—अन्तःकरणं त्रिविधम् । दशधा बाह्यं इंद्रियं त्रयस्य विषयाख्यम् । बाह्यं करणं सांप्रतकालम् । आभ्यन्तरं त्रिकालम् ॥ ३३ ॥

अर्थ:—अंतःकरण तीन प्रकारचें आहे. दहा प्रकारचें बाह्य करण तीन प्रकारच्या अंतःकरणाचें द्वार आहे. बाह्य करण तात्कालिक व अंतःकरण त्रिकाल व्यवहार करणारें आहे. ॥ ३३ ॥

कौ० सार:—बुद्धि, अहंकार व मन असें अंतःकरण तीन प्रकारचें आहे. हें शरीरामध्यें रहात असल्यामुळें यास अंतःकरण असें नांव पडलें आहे. पांच ज्ञानेंद्रियें व पांच कर्मेंद्रियें मिळून दहा प्रकारचें जें बाह्य करण आहे तें या त्रिविध अंतःकरणास विषय दाखवीत असतें. म्हणजे विषयाविषयीं संकल्प, अभिमान किंवा अध्यवसाय करावयाचा झाल्यास हा पुढचा विषय अशा अशा प्रकारचा आहे, असें सांगण्यास तें साधन होतें. बुद्धींद्रियें विषयांच्या आलोचनानें व कर्मेंद्रियें आपापल्या योग्यतेप्रमाणें व्यापाराच्या द्वारा अंतःकरणाच्या संकल्पादि कार्यास सहाय करितात. या बाह्य व अंतःकरणामध्यें आणखीं एक मोठा विशेष आहे तो आतां सांगतों. बाह्य इंद्रियें केवळ त्या त्या कालीं समोर असलेल्या विषयांविषयींच व्यवहार करूं शकतात. व त्यामुळें त्यांस 'सांप्रतकालं' म्हणजे वर्तमानसमयींच व्यवहार करणारीं असें कारिकेंत म्हटलें आहे. आतां वाग् या नांवाचें जें बोलण्याचें साधन आहे, तें नेत्रादिकांप्रमाणें केवल वर्तमानकालीं समोर असलेल्या विषयाविषयींच व्यवहार करितें, असें नाहीं; तर भूत व भविष्य कालांतील विषयांविषयींही तें बोलूं शकतें, हें खरें, पण त्याकरितांच वर्तमानकालाशीं संबंध ठेवणाऱ्या भूत व भविष्य कालासही वर्तमानकाल असेंच समजावें, म्हणजे

"वाग्" या इंद्रियाविषयीं वर सांगितलेला दोष येणार नाहीं. आतां अंतःकरणाविषयीं जर विचार केला तर तें तिन्ही कालीं व्यवहार करीत असतें असें सहज समजेल. कसें तें पहा:—कालच्या पेक्षां आज नदीस अधिक पूर आहे, असें पाहून वर कोठें तरी मोठी वृष्टि झाली असावी असें भूतकालविषयक अनुमान होतें. या पर्वत शिखरावर अग्नि आहे, कारण तेथें या वेळीं धूराचा लोट दिसत आहे, अशा रीतीनें वर्तमान कालीन अनुमानही होतें व मुंग्या तोंडांत अंडीं घेऊन रांगेनें जाऊं लागल्या आहेत असें पाहून, झंझावातासारखा कांहीं विलक्षण प्रतिबंध न झाल्यास आतां लवकरच वृष्टि होईल; असें भविष्यकालीं होणाऱ्या वृष्टीचें अनुमान होतें. तसेच त्या त्या अनुमानास अनुरूप असे अंतःकरणत्रयाचे संकल्प, अभिमान व अध्यवसायही होतात. आतां काल हें एक भिन्न तत्त्व आहे म्हणून म्हणाल तर तें आम्हांस मान्य नाहीं. कारण काल हें द्रव्य आहे व तें भविष्यादि अवांतर भेदांस प्रवृत्त करण्यास असमर्थ असल्यामुळें वस्तुतः एकच आहे, असें वैशेषिक मानितात. पण काल जर एक आहे तर त्याचे भूत, वर्तमान इत्यादि भेद व्यवहारांत कसे होतात म्हणून त्यांस प्रश्न केला असतां, भिन्न भिन्न उपाधींमुळें कालाचे तीन भेद होतात, असें ते उत्तर देतात. म्हणजे भूत, वर्तमान व भविष्य हे कालाचे स्वाभाविक भेद नसून ते औपाधिक भेद आहेत, असें त्याचें म्हणणें आहे; पण आम्ही यावर असें म्हणतों कीं, ज्या उपाधीभेदामुळें कालाचे भूतादि भेद होतात, त्या उपाधीच भूतादि भेदांचें कारण आहे, असें म्हणावें म्हणजे झालें. ज्याचा व्यवहारास प्रत्यक्षरीत्या मुळींच उपयोग नाहीं अशा कालाची आणखी कल्पना करण्यामध्यें काय अर्थ आहे ? सारांश, या अभिप्रायानें सांख्याचार्य कालसंज्ञक भिन्न तत्त्वास मानीत नाहींत. ३३.

कौ० सार:-केवल वर्तमानकालींच व्यापार करणाऱ्या बाह्य इंद्रियांच्या विषयांचें विवेचन करितातः—

बुद्धीन्द्रियाणि तेषां पञ्च विशेषाविशेषविषयाणि ।
वाग्भवति शब्दविषया शेषाणि तु पञ्चविषयाणि ॥ ३४ ॥

अन्वयः—तेषां पञ्च बुद्धीन्द्रियाणि विशेषाविशेषविषयाणि । वाक् शब्दविषया भवति । शेषाणि तु पञ्चविषयाणि ॥ ३४ ॥

अर्थः—दहा बाह्य इंद्रियांतील पांच बुद्धींद्रियांचे विशेष व अविशेष हे विषय असतात. वाणीचा शब्द हा विषय आहे व बाकीच्या कर्मेंद्रियांचे पांच विषय आहेत. ॥ ३४ ॥

कौ० सारः—पांच कर्मेंद्रियें व पांच ज्ञानेंद्रियें अशीं दोन्ही मिळून दहा इंद्रियें होतात; हें वर उघड झालेंच आहे. या दहा इंद्रियांपैकीं बुद्धींद्रियें या नांवांचीं जीं पांच इंद्रियें आहेत, त्यांचे विशेष व अविशेष असे दोन प्रकारचे विषय आहेत. विशेष म्हणजे स्थूल शब्द, स्पर्श इत्यादि. त्यांचेही फिरून शांत, घोर व मूढ असे तीन प्रकार आहेत. ते स्थूल विषय पृथिवी, जल इत्यादि भूतरूप असतात. अविशेष म्हणजे तन्मात्रें. अर्थात् सूक्ष्म शब्दादि. तात्पर्य पांचही ज्ञानेंद्रियांचे स्थूल व सूक्ष्म विषय आहेत. पण ऊर्ध्वरेते (ब्रह्मचारी) व योगी जे असतात, त्यांचें श्रवणेंद्रिय शब्दतन्मात्राचें व स्थूल शब्दाचेंही ग्रहण करितें. आमच्यासारख्या पामर जनांचें श्रवणेंद्रिय केवल स्थूल शब्दाचें ग्रहण करितें. त्याला सूक्ष्म शब्दाचें ग्रहण करितां येत नाहीं. त्याचप्रमाणें पूर्वोक्त योग्यांचें त्वगिंद्रिय स्थूल व सूक्ष्म अशा दोन्ही प्रकारच्या स्पर्शाचें ग्रहण करूं शकतें. पण आमच्यासारिख्यांचें त्वगिंद्रिय नुसत्या स्थूल स्पर्शाचेंच ग्रहण करितें, त्यांच्या व आमच्या चक्षुरादि इंद्रियांच्या विषय-ग्रहणसामर्थ्यामध्येंही असेंच अंतर आहे, असें समजावें. कर्मेंद्रियांपैकीं वाक् या नांवाचें जें बोलण्याचें साधन आहे त्याचा स्थूल शब्द हा विषय आहे. कारण तें इंद्रिय स्थूल शब्दाचें कारण आहे. तें शब्दतन्मात्राचें कारण नाहीं. तें कसें व कां म्हणून म्हणाल तर सांगतों. शब्दतन्मात्राचें कारण अहंकार आहे, व वागिंद्रियही अहंकारापासूनच होत असतें, असें पूर्वीं सांगितलें आहे. यास्तव शब्दतन्मात्र व वागिंद्रिय यांचें कारण एक असल्यामुळें वाक् सूक्ष्म शब्दाचें कारण होऊं शकत नाहीं. आणि असा प्रकार असल्यामुळें सूक्ष्म शब्द हा त्याचा विषय नव्हे. बाकी राहिलेलीं जीं पाणि, पाद, पायु व उपस्थ, या नांवाचीं चार कर्मेंद्रियें तीं पंचविषय आहेत. कारण हात, पाय इत्यादिकां-कडून आहार्य असे जे घटादि पदार्थ तोच "पंचविषय" यांतील पंच या शब्दाचा अर्थ आहे. ३४

कौ० सारः—आतां या तेरा इंद्रियांपैकीं मुख्य कोणतीं व गौण कोणतीं व तीं मुख्य आणि गौण कां ? तें सांगतातः—

सान्तःकरणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात् ।
तस्मात्त्रिविधं करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि ॥ ३५ ॥

अन्वयः—यस्मात् सान्तःकरणा बुद्धिः सर्वं विषयं अवगाहते तस्मात् त्रिविधं करणं द्वारि । शेषाणि द्वाराणि ॥ ३५ ॥

अर्थः—ज्या अर्थी अंतःकरणासह बुद्धि सर्व विषयांमध्यें प्रवेश करिते त्या अर्थी त्रिविध अंतःकरण हें द्वारि व बाकीचीं बाह्य इंद्रियें हीं द्वारें होत. ॥ ३५ ॥

कौ० सारः—द्वारि म्हणजे प्रधान, मुख्य व बाकीचीं दहाही बाह्य इंद्रियें द्वारें म्हणजे अमुख्य, अप्रधान होत. या बाह्य इंद्रियांनीं जवळ आणिलेल्या सर्व विषयांचा निश्चय बुद्धि करीत असते व हा विषय असा आहे; हा असा आहे, इत्यादि निश्चय करणें, हाच तिचा त्यांमध्यें प्रवेश होय. यास्तव बाह्य इंद्रियें हीं द्वारें व अंतःकरणासह बुद्धि द्वारवाली होय. ३६.

कौ०सारः—आतां—ही बुद्धि केवल बाह्य इंद्रियांच्या अपेक्षेनेंच प्रधान आहे, असें नाहीं; तर अहंकार व मन यांच्या अपेक्षेनेंही ती प्रधान आहे. कारण अहंकार व मन हीं दोन अंतस्तत्त्वें बाह्य इंद्रियांहून श्रेष्ठ आहेत व त्यामुळें तीं त्यांच्या अपेक्षेनें मुख्य आहेत, हें जरी अक्षरशः खरें असलें, तरी बुद्धि त्याच्याहूनही मुख्य आहे.—असें सांगतात:—

एते प्रदीपकल्पाः परस्परविलक्षणा गुणविशेषाः ।
कृत्स्नं पुरुषस्यार्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति ॥ ३६ ॥

अन्वयः—एते गुणविशेषाः परस्परविलक्षणाः तथापि प्रदीपकल्पाः । अत एव पुरुषस्य कृत्स्नं अर्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति ॥ ३६ ॥

अर्थः—बाह्य इंद्रियें, मन व अहंकार हे गुणांचे विकार एक-मेकांहून जरी विलक्षण व त्यामुळेंच आपसांत विरोध करणारे आहेत, तरी ते दिव्यासारखे आहेत. त्यामुळें ते पुरुषाच्या संपूर्ण विषयास प्रकाशित करून त्यास बुद्धीमध्यें आणून सोडितात.॥३६॥

कौ०सार:—ज्याप्रमाणें गांवचे पाटील गांवांतील सर्व घरंदोजां,करून कर वसूल करून तो सर्व, तालुक्याच्या मुख्य अधिकाऱ्याकडे पाठवितात पुढें तालुक्याचा मुख्य सर्व गांवांचा वसूल जिल्ह्याच्या मुख्य अधिकाऱ्याकडे पाठवितो व जिल्ह्याचा किंवा इलाख्याचा अधिकारी आपल्या अधिकारांतील सर्व तालुक्यांचा वसूल राजाकडे पाठवितो; त्याप्रमाणें बाह्य इंद्रियें विषयांचें आलोचन करून त्यांस मनाच्या हवालीं करितात. मन त्यांच्याविषयीं संकल्प करितें व नंतर त्यांस अहंकाराच्या अधीन करितें. अहंकार त्या विषयांविषयीं "हा विषय माझा आहे." असा अभिमान धरितो व त्यास सर्वांचा अध्यक्ष अशी जी बुद्धि तिच्या अधीन करितो. प्रत्येक प्राणी प्रत्येक विषयाचें जें ग्रहण करीत असतो, त्याचा सर्वत्र हा असाच प्रकार आहे. आणि त्याकरितांच मूळ कारिकेमध्यें "पुरुषाच्या सर्व विषयास प्रकाशित करून त्यास बुद्धीमध्यें आणून सोडितात" असें म्हटलें आहे. बाह्य इंद्रियें, मन व अहंकार यांस गुणविशेष असें वर कारिकेंत ह्मटलें आहे. त्याचें कारण असें कीं ते सत्त्व, रज व तम या त्रिगुणांचें विशेष म्हणजे विकार आहेत. त्यांतील प्रत्येकाचें लक्षण व कार्य अगदीं निराळें असल्यामुळें ते एकमेकांशीं सलोख्यानें कधींच रहाणार नाहींत, हें उघड आहे. अर्थात् आपसांत विरोध करणें हें त्याचें शीलच आहे. पण पुरुषाचा अर्थ जो भोग व मोक्ष त्याच्या योगानें त्यांची एकवाक्यता होते. याला व्यावहारिक दृष्टांतही आहे, तो असा:—वात, तेल व अग्नि हे तीन पदार्थ एकमेकांहून विलक्षण व त्यामुळेंच एकमेकांशीं विरोध करणारे आहेत. कारण तेल वातीला भिजवितें व अग्नि त्या दोघांसही जाळून टाकितो; हें प्रसिद्ध आहे. पण गाढ अंधकारास नाहींसें करून पदार्थांस प्रकाशित करावयाचें असल्यास तेवढ्यापुरते ते सर्व मिळून एक दिवा होतो. त्याप्रमाणेंच हे गुणांचे विकार जरी परस्पर विलक्षण असले, तरी पुरुषास भोग किंवा मोक्ष देण्याकरितां ते आपसांतील वैर विसरून एक होतात. (याला आणखीही उत्तम दृष्टांत देतां येण्यासारखा आहे तो हा:—एकाद्या मोठ्या मनुष्याच्या पदरीं अनेक चाकर असतात, व ते सर्व एकमेकांशीं सलोख्यानें वागतातच असा कांहीं नियम नाहीं. तरीसुद्धां आपल्या धन्याच्या कामाविषयीं त्या सर्वांना सारखीच चिंता करावी लागते व त्यामुळें सेवेच्या प्रसंगीं ते आपसांतील वैर विसरून एक होतात, असा अनुभव आहे.) तरी पण मूळ

कारिकेंत दीपाचा जो दृष्टांत दिला आहे, तो फार विचारानें दिला आहे, यांत संशय नाहीं. कारण दीपाची सामग्री (अर्थात् तेल, वात व अग्नि) इंद्रियें, मन व अहंकार यांच्याप्रमाणें जरी जड आहे तरी तिची विशेष-कार्यप्रसंगीं एकवाक्यता कशी होते, हें त्या दृष्टांतामुळें स्पष्ट होत आहे. ३६

कौ. सार:–पण यावर कोणी असें म्हणेल कीं मन व अहंकार विषयांस बुद्धीच्या स्वाधीन करितात असेंच समजण्याचें कारण काय? द्वारी जो अहंकार किंवा मन त्यांस बुद्धि विषय अर्पण करिते, असें म्हटल्यास काय होईल ? या प्रश्नाचें आतां उत्तर देतात:—

सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात्पुरुषस्य साधयति बुद्धिः ।
सैव च विशिनष्टि पुनः प्रधानपुरुषान्तरं सूक्ष्मम् ॥ ३७ ॥

अन्वय:–यस्मात् बुद्धिः पुरुषस्य सर्वं प्रत्युपभोगं साधयति । च पुनः सूक्ष्मं प्रधानपुरुषान्तरं विशिनष्टि तस्मात् सा एव प्रधानम् ॥३७॥

अर्थ:—ज्या अर्थीं बुद्धि पुरुषाचे सर्व विषयोपभोग साधून देते व प्रधान आणि पुरुष यांतील सूक्ष्म विशेष व्यक्त करून दाखविते, त्या अर्थीं तीच प्रधान होय. ॥ ३७ ॥

कौ. सार:—पुरुषार्थ हें सर्व व्यवहाराचें कारण आहे; यास्तव त्याचें जें साक्षात् साधन म्हणजे पुरुषार्थास प्रत्यक्ष सिद्ध करणारें तें प्रधान होय. बुद्धि हें पुरुषार्थाचें प्रत्यक्ष साधन आहे; यास्तव तीच प्रधान होय. ज्या-प्रमाणें मागच्या श्लोकांतील कौमुदीसारांत दिलेल्या दृष्टांतांतील जिल्ह्याचा किंवा इलाख्याचा मुख्य, साक्षात् राजास द्रव्य पोंचविणारा असल्यामुळें त्याचा प्रधान आहे व इतर ग्रामाध्यक्षादिक (पाटील वगैरे) त्याच्या मानानें कमी योग्यतेचे किंवा गौण आहेत, त्याप्रमाणेंच येथें दार्ष्टांतिकांतही बुद्धि पुरुषास भोगादि अर्थ साक्षात् देत असल्यामुळें प्रधान असून अहंकारादि इतर सर्व गौण आहेत. पण बुद्धि तरी पुरुषास साक्षात् अर्थ कसा पोंचविते ? म्हणून म्हणाल तर सांगतों. पुरुषाच्या सान्निध्यामुळें बुद्धीमध्यें आत्म्याचें प्रतिबिंब पडतें, व त्यामुळें ती पुरुषरूप असल्यासारखी भासते. नंतर आत्मप्रतिबिंबामुळें आत्मरूप झालेली ही बुद्धि पुरुषास सर्व विषयांचा उपभोग देते. सुख व दुःख यांचा अनुभव येणें हाच

भोग होय. व हा अशा प्रकारचा अनुभवरूपी भोग बुद्धीचे ठायींच असतो. कारण बुद्धि जरी वस्तुतः जड असली, तरी ती पुरुषाच्या सान्निध्यामुळें पुरुषासारखी आहे असें वाटतें. आणि त्यामुळें ती भोगाचें साधन होते. ही बुद्धीच पुरुषाकडून विषय भोगविते. म्हणजे पुरुषाचा बुद्धीशीं योग झाल्यामुळेंच त्याच्या ठायीं भोक्तृत्व येतें. विषयांचें आलोचन करणें; त्यांच्याविषयीं संकल्प करणें; व त्यांच्या ठायीं अभिमान धरणें या तीन क्रिया जशा आलोचनादि परिणामास प्राप्त होऊन बुद्धीमध्यें एकवटतात; बुद्धिरूप होतात; तिच्याहून त्या भिन्न आहेत असें वाटत नाहीं; त्याप्रमाणें इंद्रियादिकांचे व्यापारही, बुद्धीच्या खुद्द अध्यवसायादि व्यापारांसह तिचेच व्यापार होतात. ही गोष्ट पूर्वोक्त दृष्टान्तानेंच व्यक्त करितों; म्हणजे चांगल्या रीतीनें समजेल. राजाला आपल्या शत्रूशीं लढण्याचा प्रसंग आला असतां तो प्रधानास आपलें सर्व सैन्य जमविण्यास सांगतो. प्रधान आपल्या हाताखालील तालुक्याचे अधिकारी व गांवांचे अधिकारी (पाटील) यांस आपापलें सैन्य आणण्याविषयीं आज्ञा करितो व त्या सर्व अधिकाऱ्यांसह त्यांचें सर्व सैन्य प्रधानाचें सैन्य होतें. पुढें त्या सर्व सैन्यावर अधिकार चालवून तो शत्रूवर चाल करून जातो. या दृष्टांताप्रमाणेंच इंद्रियादिकांचे जे व्यापार ते प्रधान जी बुद्धि तिचेच व्यापार होतात. असो; येणेंप्रमाणें शब्दादि सर्व विषयांचा पुरुषास घडणारा भोग बुद्धिच साधून देते. नंतर हीच बाई प्रधान व पुरुष यांच्यामध्यें अंतर म्हणजे एक प्रकारचा भेद पाडते. येथें एक शंका येते ती अशीः—ही बुद्धिच जर पुरुष व प्रकृति यांचा भेद करीत असेल तर तो भेद कृतक असल्यामुळें अनित्य आहे असें म्हटलें पाहिजे. अर्थात् पुरुष व प्रकृति यांच्या भेदज्ञानानें प्राप्त होणारा मोक्षही कृतक होणार. कृतक या शब्दाचा अर्थ—कोणीं केलेला, कृत्रिम, अस्वाभाविक, नैमित्तिक, जन्य, असा आहे. व अशा सर्व कृतक वस्तु अनित्य असतात, असा न्याय आहे. सारांश, बुद्धिकृत प्रकृतिपुरुषभेदामुळें मोक्ष मिळणारा असल्यामुळें तो कार्य होय व प्रत्येक कार्य अनित्य असल्यामुळें तोही अनित्य आहे, असा या शंकेचा सारांश आहे. पण तिचें निरसन कारिकेंतील " सूक्ष्मम् " या विशेषणानें होतें. तें कसें म्हणून विचाराल तर सांगतों. प्रकृति व पुरुष यांच्या मधील भेद वस्तुतः विद्यमानच आहे. पण अविद्येमुळें तोच जणुं काय नसल्यासारिखा झाला होता. म्हणूनच त्यास सूक्ष्म किंवा दुर्लक्ष्य असें म्हणतात. सारांश, अज्ञानामुळें प्रतीतीस न येणारा प्रकृतिपुरुषांचा

नित्य भेद बुद्धि व्यक्त करिते. त्यामुळें भेदज्ञानानें मिळणारी मोक्ष नित्य आहे. अनित्य नव्हे. या प्रतिपादनानें बुद्धीच मोक्षास कारण कशी होते, तें सांगितलें. ३७.

कौ० सार:—ह्याप्रमाणें करणांचे विभाग सांगितल्यावर आतां पूर्वोक्त विशेषाविशेषांचे विभाग सांगतात:—

तन्मात्राण्यविशेषास्तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चभ्यः ।
एते स्मृता विशेषाः शान्ता घोराश्च मूढाश्च ॥ ३८ ॥

अन्वय:—तन्मात्राणि अविशेषाः । तेभ्यः पंचभ्यः पंच भूतानि । एते विशेषाः स्मृताः च शांताः घोराः च मूढाः सन्ति ॥ ३८ ॥

अर्थ:—तन्मात्रें हेच अविशेष आहेत. त्या पांच तन्मात्रांपासून पांच भूतें झालीं. हेंच विशेष होत असें म्हटलें आहे. कारण त्यांतील प्रत्येक भूत शांत, घोर व मूढ आहे. ॥ ३८ ॥

कौ० सार:—शब्दादि तन्मात्रें सूक्ष्म आहेत. याच्यामध्यें शांत, घोर व मूढ या नांवाचा उपभोगास योग्य असा कोणताही विशेष नाहीं. “ तन्मात्र ” येथें जो मात्र शब्द योजलेला आहे, तो हाच अर्थ सुचवितो. कारण “ तत् ” शब्दानें भूतांच्या सूक्ष्मरूपाचें म्हणजे शब्दादिकांचें ज्ञान होतें. व मात्र हा शब्द त्यांच्या शांतादिविकारशून्य अवस्थेचें द्योतन करितो. शांतादि पूर्वोक्त विशेष तन्मात्रांमध्यें नसतात, म्हणूनच त्यास अविशेष असें नांव येथें दिलें आहे. आतां विशेष कोणते हें सांगण्याच्या उद्देशानें अगोदर त्याची उत्पत्ति कशी होते तें सांगतात. पांच तन्मात्रांपासून आकाश, वायु, अग्नि, जल व पृथ्वी अशीं पांच भूतें झालीं. शब्दतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र व गंधतन्मात्र असा तन्मात्रांचा क्रम असल्यामुळें आकाशादि भूतेंही त्याच क्रमानें उत्पन्न झालीं आहेत. आकाशादि पांच भूतें हेच विशेष आहेत. कारण तीं सर्व शांत, घोर व मूढ आहेत. कारिकेमध्यें जे दोन “ च ” आहेत त्यांतील एक कारण या अर्थी व दुसरा समुच्चय या अर्थीं आहे असें टीकाकारांनीं सांगितलेलें असल्यामुळें कौमुदीसार लेखकानेंही त्याच्या अनुरोधानेंच येथें सार लिहिलें आहे. आकाशादि स्थूल भूतांतील कांहीं भागांमध्यें सत्त्वगुण प्रधान (मुख्य) असतो; व त्यामुळें ते शांत म्हणजे सुखकर, प्रसन्न व हलके असतात; कांहीं

भागांमध्यें रजोगुण प्रधान असतो व त्यामुळें ते घोर म्हणजे दुःख देणारे, व अनवस्थित असतात. अनवस्थित म्हणजे सर्वदां एकसारखे न रहाणारे. कांहीं भागामध्यें तमोगुण प्रधान असतो व त्यामुळें ते मूढ म्हणजे अति जड असतात. सारांश, या एकमेकांहून भिन्न असणाऱ्या व अनुभवास येणाऱ्या भूतांच्या शांतादिभागांस विशेष असें व स्थूल असें म्हणतात. तन्मात्रेंही परस्पर विलक्षण आहेत हें खरें; पण तीं आमच्यासारख्या स्थूलदृष्टि पुरुषांस दिसत नाहींत. ऊर्ध्वरेत्या योग्यांस मात्र त्यांचें प्रत्यक्ष होत असतें. सर्व सामान्य लोकांस तीं दिसत नाहींत; म्हणून त्यांस अविशेष असें व सूक्ष्म असें म्हणतात. ३८.

कौ० सारः—अडतिसाव्या कारिकेंत जे विशेष सांगितले आहेत त्यांचेच अवांतर (पोट) भेद या पुढच्या कारिकेंत सांगतातः—

सूक्ष्मा मातापितृजाः सह प्रभूतैस्त्रिधा विशेषाः स्युः ।
सूक्ष्मास्तेषां नियता मातापितृजा निवर्तन्ते ॥ ३९ ॥

अन्वयः—प्रभूतैः सह सूक्ष्माः मातापितृजाः इति विशेषाः त्रिधा स्युः । तेषां सूक्ष्माः नियताः सन्ति । मातापितृजाः तु निवर्तन्ते ॥ ३९ ॥

अर्थः—महाभूतांसह सूक्ष्मदेह व मातापित्यापासून झालेले स्थूलदेह असे तीन प्रकारचे विशेष आहेत. त्यांतील सूक्ष्म देह नित्य आहेत व आईबापांपासून होणारे स्थूल देह नाश पावणारे आहेत. ३९.

कौ० सारः—पूर्वोक्त विशेष तीन प्रकारचे आहेत. ते प्रकार कोणते म्हणून विचाराल तर सांगतों. प्राण्याचे सूक्ष्म देह हा एक प्रकार. पण सूक्ष्म देह प्रत्यक्ष नसतात. त्यांचें ज्ञान अनुमानानें होतें. या जन्मीं केलेल्या पुण्यपापाचें फल सूक्ष्म देहावांचून भोगतां येणार नाहीं. जो जो भोग तो तो ज्या देहानें कर्म घडलें असेल त्यासच मिळतो, असा अनुभव आहे. आणि तसें होणें हाच न्याय आहे. कारण एका देहानें कर्म करावें व दुसऱ्यानें त्याचें फल भोगावें, हा अन्याय आहे असें कोणीही कबूल करील. परलोकीं मिळणारें फल स्थूल देहास भोगतां येणार नाहीं, हेंही उघडच आहे. बरें कर्माचें फल न भोगतां मरण पावलेल्या प्राण्याचें कर्मच नाहींसें होतें म्हणून समाधान मानून घ्यावें, तर तोही एक अन्यायच होणार. यास्तव परलोकीं जाणारें व तेथें स्वकर्माचें फल भोगणारें सूक्ष्म शरीर मानलेंच पाहिजे; त्या-

वांचून गत्यंतर नाहीं. असो; विशेषाचा हा एक प्रकार झाला. माता व पिता यांच्यापासून उत्पन्न झालेलें व सहा कोशांनीं युक्त असें जें स्थूल शरीर तोच दुसरा प्रकार होय. स्थूल शरीराचे सहा कोश कोणते तें सांगतों. लोम, रक्त व मांस हे तीन कोश मातेच्या शोणितापासून होतात. आणि मेद, अस्थि (हाडें) व मज्जा हे तीन कोश पित्याच्या रेतापासून होतात. येथें कोश याचा आवरक, आच्छादक, असा अर्थ समजावा. रक्तादि सहा धातूंस निरनिराळें आवरण असतें. व तें त्या धातूंस चोहोंकडून झांकून सोडितें. म्हणून त्यास कोश असें म्हणतात. (टीकाकार वाचस्पतिमिश्रांनीं येथें लोमास कोश असें जें म्हटलें आहे, तें जरा चमत्कारिक वाटतें. श्रीयुत तारानाथ तर्कवाचस्पतींनीं याविषयीं आपला संशय प्रदर्शित केला आहे. तो असाः—रक्तादि सहा धातु आहेत, त्यांच्या परिपाकास सहा अग्नि कारण होतात. व त्यांच्या निरनिराळ्या अवस्थेमुळेंच शरीरांत सहा कोश असतात, असें म्हणतां येतें. आपण जें अन्न खातों तें अन्नाशयांत जातें. तेथील जठराग्नीच्या योगानें अन्नाचा रस परिपक्क होतो. व त्यामुळें तो अन्नरसच रक्ताशयांत जाऊन रक्त बनतो. तेथेंही एक अग्नि आहे. तो रक्ताचा परिपाक करितो. व त्याचाच मांसामध्यें परिणाम होतो. मांसाशयांतील अग्नीच्या योगानें मांसाचा परिपाक झाल्यावर त्याचा मेद (चरबी) या धातूमध्यें परिणाम होतो. मेदाशयांतील अग्नीच्या योगानें परिपक्क झालेल्या मेदाचा परिणाम अस्थीमध्यें होतो आणि याचप्रमाणें अग्नि-परिपाकामुळें अस्थीपासून मज्जा व मज्जेपासून शुक्र होतें, असें याज्ञवल्क्यांनीं म्हटलें आहे. महाभारतांतहीः—

रसाद्वै शोणितं जातं शोणितान्मांससंभवः ।
मांसात्तु मेदसो जन्म मेदसोऽस्थिसमुद्भवः ॥
अस्थ्नो मज्जा समभवन्मज्जातः शुक्रसंभवः ।
शुक्राद्गर्भः समभवत्....

असें म्हटलें आहे. याचा भावार्थ “ अन्नरसापासून रक्त, रक्तापासून मांस मांसापासून मेद, मेदापासून अस्थि, अस्थीपासून मज्जा, मज्जेपासून शुक्र व शुक्रापासून गर्भ झाला ” असा आहे. अन्यत्रही असाच उल्लेख आढळतो. सारांश सर्व शास्त्रांवरून शेवटचा धातु शुक्र आहे, असें सिद्ध होत असतांना त्यास आच्छादित करणाऱ्या कोशाचा त्याग करून अन्नरसास परिपक्क कर-

णाऱ्या लोमाच्छादक कोशाचें ग्रहण करून टीकाकारांनीं जी येथें कोशांची सहा ही संख्या पुरी केली आहे, ती जरा चमत्कारिक दिसते. असें करण्यास त्यांस कोणता आधार मिळाला असेल तें असो.) प्रभूत म्हणजे महाभूत. आकाशादि महाभूतांसह विशेषांचे तीन प्रकार होतात. म्हणजे सूक्ष्मशरीर हा एक विशेष, माता व पिता यांच्यापासून उत्पन्न झालेला जो स्थूल देह तो दुसरा विशेष, व आकाशादि महाभूतें हा तिसरा विशेष होय. महाभूतांच्या वर्गामध्यें घट, वस्त्र, लांकूड, दौत, लेखणी, कागद इत्यादि सर्व स्थूल भौतिक विषयांचा समावेश होतो. सूक्ष्म देह व आईबापांपासून झालेला स्थूल देह यांच्यामध्यें कोणता भेद आहे तें सांगतों. हे जे एवढा वेळ तीन प्रकारचे विशेष सांगितले आहेत, त्यांतील सूक्ष्म देह नित्य आहेत. नित्य म्हणजे मोक्षापर्यंत राहणारे. सूक्ष्म देह प्रत्येक सृष्टिसमयीं उत्पन्न होऊन प्रत्येक प्रलयकालीं विनाश पावणारे नाहींत; तर ते पुरुष मुक्त होईतों राहणारे आहेत ही गोष्ट पुढें स्पष्ट होईल. असो; आईबापांपासून निर्माण झालेल्या स्थूल देहांची काय वाट होते म्हणून म्हणाल, तर सांगतों. स्थूल देह नष्ट होतात. त्यांतील जे भूमींमध्यें पुरिले जातात त्यांची सडून सडून माती होते. ज्यांचे दहन करितात त्यांची राख होते; व जे दुसऱ्या हिंस्र प्राण्यांच्या भक्ष्यस्थानीं पडतात, त्यांच्या शरीराची विष्ठा होते. सारांश, स्थूल शरीरांचा शेवट यणेंप्रमाणें होतो. ३९.

सूक्ष्म शरीराविषयींच आतां अणखीं अधिक माहिती सांगतात:—

पूर्वोत्पन्नमसक्तं नियतं महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम् ।
संसरति निरुपभोगं भावैरधिवासितं लिङ्गम् ॥ ४० ॥

अन्वयः—इदं लिंगं सूक्ष्मशरीरं पूर्वोत्पन्नं, असक्तं, नियतं, महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम्, निरुपभोगं अत एव भावैः अधिवासितं सत् संसरति ॥ ४० ॥

अर्थः—हें सूक्ष्मशरीर प्रथमसृष्टीमध्यें उत्पन्न झालेलें; कोठेंही कुंठित न होणारें, नित्य, महत्तत्त्वापासून पंचतन्मात्रांपर्यंत जीं तत्त्वें आहेत, त्यांच्या समुदायरूप व स्वतः उपभोगशून्य असल्यामुळें धर्माधर्मादिकांच्या वासनांनीं युक्त होऊन अनेक स्थूल शरीरांतून फिरणारें आहे. ॥ ४० ॥

कौ० सारः—पूर्वोत्पन्नं—प्रधानानें पहिल्या सृष्टीमध्यें प्रत्येक पुरुषाकरितां एक एक निरनिराळें सूक्ष्म शरीर निर्माण केलें. असक्तं तें कोठेंही कुंठित

होत नाहीं. फार काय पण पाषाणासारख्या कठिण पदार्थांमध्येंही तें प्रवेश करितें. नियतं—शिवाय हें नित्य म्हणजे प्रथम सृष्टीपासून महाप्रलयापर्यंत रहात असतें. महाप्रलयानंतर जी सृष्टि निर्माण होते तिला आदि सृष्टि असें म्हणतात. सर्व कार्यवर्गाचा नाश होणें, आकाशादिभूतांचाही प्रलय होणें हा महाप्रलय होय. (यासच वेदान्तांत कल्पांत असें म्हणतात.) हें महत् प्रथम तत्त्व असून पंचतन्मात्रें हें सूक्ष्म शरीरांतील शेवटचें तत्त्व आहे. यास्तव महदादिसूक्ष्मपर्यंत असें यास म्हटलें आहे. महत्तत्त्व, अहंकार, पूर्वोक्त अकरा इंद्रियें व पंच तन्मात्रें यांच्या समुदायास सूक्ष्म शरीर असें म्हणतात, असा याचा भावार्थ आहे. पण येथें कोणी असें समजेल कीं सूक्ष्म शरीर पंचतन्मात्ररूप असल्यामुळें त्याची अविशेषामध्यें गणना केली पाहिजे, पण तें बरोबर नाहीं. कारण सूक्ष्म शरीर शांत, घोर इत्यादि विशेषांनीं युक्त असणारीं जीं इंद्रियें त्यांनीं युक्त असल्यामुळें तें विशेषच होय. विशेष व अविशेष म्हणजे काय हें वर अडतिसाव्या कारिकेंत स्पष्ट होऊन गेलें आहे. सूक्ष्म शरीर केवळ तन्मात्ररूपच जर असतें, तर तें अविशेष आहे, असें समजणें युक्त झालें असतें; पण त्याच्यामध्यें शांतादि विशेषांनीं युक्त असलेलीं इंद्रियेंही आहेत तेव्हां त्याला अविशेष असें कसें म्हणतां येईल? तात्पर्य, तें विशेषयुक्त असल्यामुळें विशेषच होय. येथें अशी एक शंका येते कीं. स्थूल शरीराहून निराळें असें हें सूक्ष्म शरीर आहे, असें जर अवश्य मानावेंच लागत असलें, तर त्याच्या योगानेंच प्राण्यास भोग घडणें शक्य असल्यामुळें पूर्वोक्त सहा कोशांनीं युक्त असलेल्या स्थूल शरीराची काय गरज? स्थूल शरीर जर प्राण्यास न मिळालें तर त्याचें चालणार नाहीं का? सूक्ष्म शरीरच प्राण्यांचें भोगस्थान आहे, असें घेऊन चाललें म्हणजे झालें. या शंकेचें समाधान कारिकेंतील "संसरति निरुपभोगं" या पदांनीं केलें आहे. सूक्ष्म शरीर भोग घेण्यास समर्थ नसतें. यास्तव तें वारंवार स्थूल शरीर धारण करितें व सोडतें. म्हणजे ते सूक्ष्म शरीर कर्मांचें सुखदुःखादि फल भोगण्याकरितां क्रमानें अनेक स्थूल शरीरांत प्रवेश करून त्यांस वारंवार सोडितें. सूक्ष्म शरीरास कोणताही भोग स्थूल शरीरावांचून कधींच घेतां येत नाहीं. आणि त्यामुळेंच त्यास नव्या नव्या शरीरांचा वारंवार स्वीकार करावा लागतो. व प्रत्येक नव्या शरीरांत प्रवेश करावयाचा प्रसंग आला असतां तें पहिल्या शरीराचा त्याग करितें. सूक्ष्म शरीरानें स्थूल शरीरास सोडणें हेंच मरण असून त्यानें

त्याचा स्वीकार करणें हाच मुख्य जन्म होय. येणेंप्रमाणें सूक्ष्म शरीरानें अनेक स्थूल शरीरांत फिरणें हाच त्याचा संसार होय. पण यावर कदाचित् कोणी असें म्हणेल कीं संसार तर धर्म व अधर्म यांच्या योगानें प्राप्त होणारा आहे. तेव्हां त्याचा सूक्ष्म शरीराशीं संबंध कसा होईल ? व धर्माधर्मापासून प्राप्त होणारा संसार जर सूक्ष्म शरीराशीं कोणत्याही प्रकारें संबंध ठेवीत नाहीं, तर त्याला अनेक शरीरांत फिरण्याचें तरी काय कारण ? या प्रश्नाचें उत्तर "**भावैराधिवासितं**" या शब्दांनीं दिलें आहे. धर्म, अधर्म, ज्ञान, अज्ञान, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य, अनैश्वर्य हे भाव होत. ते बुद्धीच्या आश्रयानें रहतात. व सूक्ष्म शरीर बुद्धियुक्त असतें. यास्तव तेंही त्या भावांनीं अधिवासित झालेलें असतें. म्हणजे ज्याप्रमाणें चमेली, मोगरी, चांफा इत्यादिकांचीं सुवासिक पुष्पें एकाद्या वस्त्रामध्यें बांधून किंवा गुंडाळून ठेविलीं असतां तें वस्त्र त्यांच्या सुवासानें सुवासित होतें, त्याप्रमाणें हें सूक्ष्म शरीरही बुद्धिद्वारा धर्माधर्मादि भावांनीं वासित होतें. धर्माधर्मांचा सूक्ष्म अंश (संस्कार) त्याच्या मध्यें रहातो, असा याचा भावार्थ समजावा; आणि याप्रमाणें भावांनीं अधिवासित झाल्यामुळें तें अनेक स्थूल शरीरांत हिंडतें. महाप्रलयापर्यंतच तें सूक्ष्म शरीर रहातें असें वर म्हटलें आहे. पण त्यावर अशी शंका येतें कीं, प्रधानाप्रमाणें तेंही महाप्रलयामध्यें न रहाण्याचें कारण काय ? या शंकेचें उत्तर "**लिंगं**" या कारिकेंतील शेवटच्या शब्दामध्यें आहे. तें कसें म्हणून म्हणाल तर सांगतों. हें लय पावणारें असल्यामुळेंच याला लिंग असें म्हटलें आहे. लय पावणें हाच याचा स्वभाव आहे. प्रलयकालीं सर्वांचा क्षय होत असतो हें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां विकाररूप अशा या लिंगाचाच लय झाल्यावांचून कसा राहील ? सारांश; याला लिंग म्हणण्याचें कारण असें कीं, तें हेतुयुक्त आहे. म्हणजे त्याला कारण आहे. अर्थात् हें कार्य आहे. कार्य कारणरूप असतें. व तें आपल्या कारणाचें अनुमानही करवितें. या कार्यरूपी लिंगावरूनच याच्या प्रधाननामक कारणाचें अनुमान होत असतें. ४०.

शंका:—इंद्रियें व अहंकार यांच्यासह बुद्धीच संसार करिते असें कां म्हणू नये ? ज्याच्या विषयीं कांहीं विशेष प्रमाण नाहीं अशा अणखीं सूक्ष्म शरीरास मानण्याचें काय कारण आहे ?

समाधानः—

चित्रं यथाश्रयमृते स्थाण्वादिभ्यो विना यथा छाया ।
तद्वद्विना विशेषैर्न तिष्ठति निराश्रयं लिङ्गम् ॥ ४१ ॥

अन्वयः—यथा आश्रयं ऋते चित्रं न तिष्ठति अथवा स्थाण्वादिभ्यः विना छाया न तिष्ठति तद्वत् विशेषैः विना लिङ्गं निराश्रयं न तिष्ठति ॥ ४१ ॥

अर्थः—ज्याप्रमाणें आश्रयावांचून चित्र रहात नाहीं किंवा खांब, झाड इत्यादिकांवाचून छाया रहात नाहीं, त्याप्रमाणें सूक्ष्म शरीरावाचून बुद्ध्यादि निराश्रय रहात नाहींत. ॥ ४१ ॥

कौ० सारः—बुद्धि इत्यादि पदार्थ प्रकृतीचें ज्ञान करून देत असतात, म्हणून त्यांस लिंग असें नांव प्राप्त झालें आहे. कारण लिंगन याचा ज्ञापन असा अर्थ आहे. ज्ञापन म्हणजे ज्ञान करून देणें. असो; अशाप्रकारचें हें लिंग आश्रयावांचून राहूं शकत नाहीं. याविषयीं अनुमान असें करितां येतें:—

(१) मरणानंतर पुनरपि जन्म होईपर्यंत जो काल जातो त्यांत बुद्धि, अहंकार इत्यादि तत्त्वें प्रत्येक पुरुषाच्या भोगाकरितां उत्पन्न झालेल्या शरीराच्या आश्रयानेंच रहात असतात (२) कारण तीं प्रत्येक सृष्टिकालीं निर्माण झालेल्या पंचतन्मात्रांनीं युक्त असून बुद्धि, अहंकार इत्यादिरूप असतात. (३) जो जो पदार्थ पंचतन्मात्रयुक्त असून बुद्ध्यादिरूप असतो तो तो शरीरावांचून रहात नाहीं. जसें—आपल्या या स्थूल शरीरांत असणारे बुद्धि, अहंकार इत्यादि पदार्थ. हा परार्थ—अनुमानाचा प्रयोग झाला. यांत १ मरणानंतर....इत्यादि प्रतिज्ञा, २ कारण इत्यादि हेतु, व ३ जो जो ...इत्यादि उदाहरण आहे. आपण प्राणी जीवंत असतांना त्याचे बुद्ध्यादि पदार्थ त्याच्या स्थूल शरीराच्या आश्रयानें रहातात असें पहातों. व त्यावरून बुद्ध्यादिकांस शरीरांवाचून रहातां येत नाहीं असें ठरवितों. मरणानंतर तर त्याचें स्थूल शरीर रहात नाहीं. पूर्व शरीरानें केलेल्या कर्माचें फल भोगण्याकरितां बुद्ध्यादिकांची तर अवश्य गरज आहे. पण ते बुद्ध्यादि रहाणार कसे ? त्यांना आश्रय पाहिजे. त्याकरितां सूक्ष्म शरीराची कल्पना करणें भाग पडतें. असा या अनुमानाचा भावार्थ आहे. सूक्ष्म शरीराच्या आश्रयानेंच बुद्ध्यादि रहातात, याविषयीं आप्तवचनही आहे. महाभारतांतील सावित्रीच्या आख्यानांत " अंगुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो

बलात् " असें म्हटलें आहे. त्याचा भावार्थ–यमानें सत्यवानाच्या स्थूल शरीरांतून अंगठ्याएवढ्या पुरुषास बलात्कारानें ओढून काढिलें,–असा आहे. अंगुष्ठमात्र असें जें येथें म्हटलें आहे, त्यावरून सूक्ष्मतेचें ज्ञान होतें. आत्म्यास ओढून काढितां येणें शक्य नाहीं. कारण तो असंग व निराकार आहे. कोठेंच संबंध न ठेवणाऱ्या व आकारशून्य पदार्थास यम झाला तरी, कसा ओढून काढणार? यास्तव येथील "अंगुष्ठमात्रं पुरुषं" या पदांचा सूक्ष्मशरीर असाच अर्थ करावयास पाहिजे. सूक्ष्मशरीरास पुरुष हें नांव कसें प्राप्त होईल? असें कदाचित् कोणी म्हणेल, पण तें बरोबर नाहीं. कारण "पुरि शयनात् पुरुषः" म्हणजे पुरामध्यें रहात असल्यामुळें पुरुष. अशी पुरुष शब्दाची सर्वमान्य व्युत्पत्ति आहे. पुर म्हणजे स्थूल शरीर. त्यामध्यें हें सूक्ष्म शरीरही असतें. तेव्हां सूक्ष्म शरीरास पुरुष असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. सारांश, भिंत, कागद, वस्त्र इत्यादि आश्रयावांचून चित्र जसें कधींच राहूं शकत नाहीं, किंवा आकारवान् पदार्थावांचून सावली कधींच पडत नाहीं; त्याप्रमाणें सूक्ष्मशरीरावांचून मरणानंतर बुद्ध्यादि तत्त्वेंही राहूं शकत नाहींत. ४१.

कौ० सारः— येणेंप्रमाणें सूक्ष्मशरीराचें अस्तित्व सिद्ध करून तें कसें व कशाकरितां अनेक शरीरांत फिरतें तें सांगतातः—

पुरुषार्थहेतुकमिदं निमित्तनैमित्तिकप्रसंगेन ।
प्रकृतेर्विभुत्वयोगान्नटवद्व्यवतिष्ठते लिङ्गम् ॥ ४२ ॥

अन्वयः—पुरुषार्थहेतुकं इदं लिंगं निमित्तनैमित्तिकप्रसंगेन प्रकृतेः विभुत्वयोगात् नटवत् व्यवतिष्ठते ॥ ४२ ॥

अर्थः—पुरुषार्थाकडून प्रेरित होणारें हें लिंग, धर्माधर्मादि निमित्त व अनेक प्रकारचें स्थूल शरीर हें नैमित्तिक यांच्यामध्यें आसक्ति ठेवल्यामुळें व प्रधानाच्या प्रभुत्वाच्या योगानें एकाद्या नटाप्रमाणें नटतें. ॥ ४२ ॥

कौ० सारः—भोग व अपवर्ग हे पुरुषार्थ होत. ते सूक्ष्मशरीरास प्रेरणा करितात. म्हणजे पुरुषास भोग व मोक्ष मिळावे म्हणून हें सूक्ष्मशरीर भोगादि-

कांस योग्य अशा शरीराचा स्वीकार करून एकाद्या सोंगाड्याप्रमाणें अनेक सोंगें घेतें. ज्याप्रमाणें एकादा नाटकी आज युधिष्ठिर होऊन त्याच्याप्रमाणें हावभाव करितो; उद्यां पहावें तों परशुराम होऊन त्याच्याप्रमाणें बतावणी करितो; परवां दुष्यंत होऊन त्यास योग्य असा अभिनय करितो; त्याप्रमाणें हें सूक्ष्मशरीर आज ब्राह्मणशरीर धारण करून वेदाध्ययनादि करितें; कांहीं दिवसांनीं तें सोंग टाकून व्याघ्राचें घेतें व त्यास अनुरूप असा आहार व विहार करितें. पुढें एकादे वेळीं वृक्ष होऊन स्थावर होऊन रहातें. कधीं कधीं तर देव होऊन इंद्रलोकचें सुख भोगतें व याप्रमाणें अनेक सोंगें घेऊन त्यास योग्य असा अभिनय करून दाखवितें. असो; सूक्ष्मशरीर अनेक शरीरांत कसें फिरतें तें सांगितलें. आतां त्याला एवढा उपाद्व्यप करण्याचें कारण काय तें सांगतों. निमित्त व नैमित्तिक यांच्यामध्यें आसक्त झाल्यामुळें त्याला हा संसार करावा लागतो. धर्म, अधर्म, इत्यादि पूर्वोक्त भावांसच निमित्त म्हणतात. कारण त्याच्या योगानेंच प्राण्यास अनेक योनींमध्यें फिरावें लागतें. त्या त्या योनीमध्यें जन्म घेऊन त्यास योग्य अशा सहा कोशयुक्त (स्थूल) शरीराचा स्वीकार करणें हें नैमित्तक होय. निमित्तामुळें जें प्राप्त होतें तें नैमित्तिक. शरीरें धर्माधर्मादि निमित्तांमुळें प्राप्त होतात. यास्तव तीं नैमित्तिक होत. पण अशाप्रकारच्या सूक्ष्म शरीराचा हा एवढा महिमा कोठून आला? असें कोणी म्हणेल, म्हणून "प्रकृतेर्विभुत्वयोगात्" असें येथें म्हटलें आहे. शरीररूपी पुरें विश्वरूप आहेत. म्हणजे तीं नाहींत असें मुळीं स्थानच नाहीं. त्यामुळें हा सर्व प्रधानाचा अद्भुत परिणाम आहे. सारांश, प्रकृति विभु असल्यामुळें ती हा सर्व चमत्कार करूं शकते. ४२.

कौ० सारः—निमित्त व नैमित्तिक यामध्यें आसक्त झाल्यामुळें सूक्ष्म शरीरास अनेक स्थूल शरीरांत फिरावें लागतें असें वर म्हटलें आहे. यास्तव निमित्त व नैमित्तिक यांचा विभाग करून सविस्तर वर्णन करितात:—

सांसिद्धिकाश्च भावाः प्राकृतिका वैकृतिकाश्च धर्माद्याः ।
दृष्टाः करणाश्रयिणः कार्याश्रयिणश्च कललाद्याः ॥ ४३ ॥

अन्वयः—वैकृतिकाः च प्राकृतिकाः सांसिद्धिकाः भावाः धर्माद्याः करणाश्रयिणः दृष्टाः । कललाद्याः च कार्याश्रयिणः ॥ ४३ ॥

अर्थः—नैमित्तिक व स्वाभाविक सांसिद्धिक धर्मादिक भाव करणाच्या आश्रयानें राहणारे आहेत असें आढळतें व कललादि भाव कार्य जें शरीर त्याच्या आश्रयानें रहातात. ॥ ४३ ॥

कौ० सारः—वैकृत म्हणजे नैमित्तिक. पुरुष उत्पन्न झाल्यावर त्याच्या हातून घडलेल्या देवता-आराधनादि धार्मिक कृत्यांमुळें उत्पन्न होणाऱ्या भावांस नैमित्तिक भाव म्हणतात. प्राकृतिक म्हणजे स्वाभाविक यांसच सांसिद्धिक भाव असें म्हणतात. कारण ते जन्मतः सिद्ध असतात. याचें उदाहरण—सृष्टीच्या अगदीं आरंभीं भगवान् कपिल महामुनि झाले. ते प्रथम विद्वान् होते. ते जन्मतःच धर्म, ज्ञान, वैराग्य व ऐश्वर्य, यांनीं सिद्ध होते. याविषयीं स्मृति, पुराणें इत्यादि प्रमाणग्रंथांत आधार सांपडतो. अशा प्रकारच्या धर्मादि भावांस प्राकृतिक किंवा सांसिद्धिक भाव म्हणावें. वैकृतिक किंवा नैमित्तिक भाव अर्थात्च असांसिद्धिक असतात. कारण ते उपायांच्या अनुष्ठानानें सिद्ध होतात. याचें उदाहरण—वाल्मीकि, विश्वामित्र इत्यादि महर्षि तपश्चर्या, ध्यान, धारणा इत्यादि उपायांच्या योगानें ज्ञान, ऐश्वर्य इत्यादि भाव प्राप्त करून घेते झाले, असें पुराणें, इतिहास इत्यादि धर्मग्रंथांत वर्णन आहे. असो; हे दोन्ही प्रकारचे धर्मादि भाव आणि त्याचप्रमाणें बाकी राहिलेले अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य व अनैश्वर्य इत्यादि भाव करणांचा आश्रय धरून रहातात. व तेच निमित्तरूप आहेत. येथें करण या शब्दाचा अंतःकरण असा अर्थ समजावा. आतां नैमित्तिक म्हणजे या निमित्तापासून होणारें जें शरीर त्याच्या आश्रयानें राहणारे भाव कोणते तें सांगतों. कललादि भाव कार्याच्या आश्रयानें रहातात, असें कारिकेंत म्हटलें आहे. कार्य म्हणजे शरीर त्याच्या आश्रयानें रहाणें म्हणजे त्याच्या अवस्था होणें असाच अर्थ समजावा. गर्भाशयांत प्रविष्ट झालेलें रेत प्रथम कललरूप होतें. कलल म्हणजे पित्याचें रेत व मातेचें शोणित त्यांचा संबंध. नंतर बुद्बुद मांस, पेशीकोश, व निरनिराळे लहान मोठे अवयव होतात. या गर्भस्थ देहाच्या अवस्था झाल्या. पुढें मातेच्या उदरांतून बाहेर आल्यावर त्यास बाल्य, कौमार, तारुण्य व वार्धक्य या अवस्था प्राप्त होतात. यांस नैमित्तिक म्हणतात. ४३.

कौ० सारः—निमित्त व नैमित्तिक यांचें ज्ञान झालें पण कोणत्या निमि-

त्तापासून कोणतें नैमित्तिक होतें, हें अजून समजलें नाहीं. असें कोणी म्हणेल म्हणून ग्रंथकार म्हणतात:—

धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्ताद्भवत्यधर्मेण ।
ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्धः ॥ ४४ ॥

अन्वयः—धर्मेण ऊर्ध्वं गमनं भवति । तथा अधर्मेण अधस्तात् गमनं भवति । ज्ञानेन च अपवर्गः भवति । विपर्ययात् बन्धः इष्यते ॥ ४४ ॥

अर्थः—धर्माच्या योगानें ऊर्ध्वलोकीं गमन होतें. अधर्माच्या योगानें अधोलोकीं गमन होतें. ज्ञानाच्या योगानें मोक्ष मिळतो व अज्ञानामुळें बंध घडतो. ॥ ४४ ॥

कौ. सार:—धर्मानुष्ठानानें देवादि उत्तम लोकीं प्राणी जातो. अधर्मानुष्ठानानें तो भूतलादि अधोलोकीं जातो. ज्ञानाच्या योगानें मोक्ष मिळतो. कारण प्रकृति, विवेकख्याति होईपर्यंतच परिणामाचा आरंभ करीत रहाते. पुरुष व प्रकृति भिन्न आहेत असें एकदा निश्चयपूर्वक समजलें कीं, प्रकृती कृतकृत्य होते. अर्थात् तिला मग कर्तव्य असें कांहींच रहात नसल्यामुळें ज्याला विवेकख्याति झाली आहे, अशा पुरुषापासून ती निवृत्त होते. म्हणजे त्याच्याकरितां भोग व अपवर्ग यांतील कांहींच करावयाचें नसल्यामुळें ती त्याला सोडून देते. " विवेकख्यातिपर्यन्तं ज्ञेयं प्रकृतिचेष्टितम् " म्हणजे विवेकख्याति होईपर्यंतच प्रकृतीचें काम चालत असतें. त्यापुढें तें खुंटतें. असें समजावें, असें म्हटलें आहे. ज्ञानाचा विपर्यय म्हणजे तत्त्वाचें अज्ञान, त्याच्या योगानें प्राण्यास बंध प्राप्त होतो. हा बंध तीन प्रकारचा आहे. प्राकृतिक, वैकृतिक व दाक्षिणक. त्यांपैकीं प्रकृतीस आत्मा समजून जे प्रकृतीचीच उपासना करितात त्यांस प्राकृतिक बंध प्राप्त होतो. पुराणामध्यें प्रकृतीमध्यें लय पावलेल्या पुरुषांस उद्देशून जें वर्णन केलेलें आहे, तें या बंधासंबंधींच होय. " पूर्णं शतसहस्रं तु तिष्ठन्त्यव्यक्तचिंतकाः " म्हणजे अव्यक्ताचें चिंतन करणारे उपासक पूर्ण लक्ष वर्षें अव्यक्तामध्येंच लीन होऊन रहातात. जे भूतें, इंद्रियें, अहंकार व बुद्धि या विकारांची हाच पुरुष आहे, असें समजून उपासना करितात त्यांस वैकारिक बंध प्राप्त होतो. यविषयीं पुराणामध्यें असें म्हटलें आहे.—

दशमन्वंतराणीह तिष्ठन्त्यव्यक्तचिन्तकाः ।
भौतिकास्तु शतं पूर्णं सहस्रं त्वाभिमानिकाः ॥ १ ॥
बौद्धा दश सहस्राणि तिष्ठन्ति विगतज्वराः ।
ते खल्वमी विदेहा येषां वैकृतिको बन्धः ॥ २ ॥ इति.

यांचा अर्थ:—अव्यक्तास पुरुष समजून त्याचें ध्यान करणारे दहा मन्वंतरें विदेह अवस्थेंत रहातात. भूतांची उपासना करणारे शंभर मन्वंतरें, अहंकारास भजणारे सहस्र मन्वंतरें व बुद्धीची उपासना करणारे दशसहस्र मन्वंतरें दुःखरहित होऊन रहातात. ज्यांना हा वैकृतिक बंध प्राप्त झालेला असतो ते हे सर्व देहावांचूनच इतके दिवस रहातात. एका मन्वंतरांत स्थूल मानानें आमच्या कृत, त्रेता, द्वापर व कलि या चार युगांचे एकाहत्तर फेरे होतात. अग्निहोत्रादि इष्ट व वापी, कूप, तळीं, धर्मशाळा इत्यादि पूर्त कर्मांच्या योगानें कर्मठ लोक दक्षिणायन मार्गानें चंद्रलोकीं जातात. तेथें ते देवांच्या उपयोगीं पडतात. म्हणजे आम्ही जसे गाय, बैल इत्यादि पशूंचा आपल्या मनास येईल तसा उपयोग करून घेतों न त्यांस आपल्या ऐश्वर्यानुरूप अन्नपानादि भोगही देतों त्याप्रमाणें देव, त्यांचा आपल्या कामाकडे उपयोग करितात व त्यांसही कांहीं भोग्य पदार्थ देतात. पण हा तरी एक बंधच होय. कारण पुरुषाचें तत्त्व न जाणणारा व फलाच्या इच्छेनें ज्याचें मन जणुं नष्टच झालें आहे असा हा इष्टापूर्त कर्मे करणारा प्राणी जन्ममरण परंपरेंतून सुटत नाहीं. फलाची इच्छा न करितां ईश्वरार्पणबुद्धीनें इष्टापूर्त कर्मे करणारा मात्र उत्तम लोकाची प्राप्ति, चित्ताची शुद्धि, पुरुषाचें तात्त्विक ज्ञान इत्यादि क्रमानें मोक्षास पात्र होतो. सारांश, अज्ञानामुळें हे तीन बंध प्राप्त होतात. ४४.

आतां कोणत्या उपायानें कोणता लय सिद्ध होतो तें सांगतात:—

वैराग्यात्प्रकृतिलयः संसारे भवति राजसाद्रागात् ।
ऐश्वर्यादविघातो विपर्ययात्तद्विपर्ययः ॥ ४५ ॥

अन्वयः—वैराग्यात् प्रकृतिलयः भवति । राजसात् रागात् संसारे लयः भवति । ऐश्वर्यात् अविघातः । विपर्ययात् तद्विपर्ययः ॥ ४५ ॥

अर्थः—वैराग्यामुळें पुरुषाचा प्रकृतीमध्यें लय होतो. राजस

जो राग त्याच्यायोगानें पुरुषाचा संसारांत लय होतो. ऐश्वर्याच्या योगानें इच्छेचा भंग होत नाहीं व अनैश्वर्यामुळें इच्छाभंग होतो. ४५.

कौ० सार:—पुरुषाचें तत्त्व न जाणतां जो साधक केवळ वैराग्याचा अभ्यास करितो, त्याचा प्रकृतीमध्यें लय होतो. ऐहिक व पारलौकिक भोगांविषयीं तृष्णा न ठेवणें हेंच वैराग्य आहे. प्रकृति या शब्दानें तिचे परिणाम महत्तत्त्व, अहंकार, तन्मात्रें व इंद्रियें यांचें ग्रहण करावें. अर्थात् यांतील कोणत्याही तत्त्वाची पुरुषबुद्ध्या उपासना केल्यास उपासकाचा त्यांच्यामध्यें लय होतो. राग म्हणजे काम. हा रजोगुणापासून उत्पन्न होणारा आहे. रजोगुण दुःखरूप आहे. अर्थात् राजस जो राग त्याच्यापासून दुःखरूप संसार प्राप्त होतो. साधक ऐश्वर्यसंपन्न झालेला असल्यास त्याच्या इच्छेचा भंग कधींच व कोठेंही होत नाहीं. समर्थ पुरुष जें जें इच्छितो तें तें करितो, असा अनुभवही आहे. पण तेंच, साधक ऐश्वर्यरहित असल्यास त्याचा पदोपदीं इच्छाभंग होतो. ४५.

कौ० सार:—धर्माधर्मादि आठ भाव बुद्धीचे धर्म आहेत. मुमुक्षूंस त्यांतील कांहीं ग्राह्य आहेत व कांहीं त्याज्य आहेत. यास्तव त्यांचें संक्षेपतः व विस्तृतपणें वर्णन करणें अवश्य होय. असें समजून ग्रंथकार प्रथम त्यांचा संक्षेपतः निर्देश करितातः—

एष प्रत्ययसर्गो विपर्ययाशक्तितुष्टिसिद्ध्याख्यः ॥
गुणवैषम्यविमर्दात्तस्य च भेदास्तु पञ्चाशत् ॥ ४६ ॥

अन्वयः—विपर्ययाशक्तितुष्टिसिद्ध्याख्यः एषः प्रत्ययसर्गः । तस्य च तु गुणवैषम्यविमर्दात् पंचाशत् भेदाः भवन्ति ।

अर्थ:—विपर्यय, अशक्ति, तुष्टि व सिद्धि ही आहे आख्या म्हणजे नांव ज्याला, असा हा बुद्धीचा प्रपंच आहे. व त्याचेच, गुणांच्या विषमपणामुळें होणाऱ्या पराभवाच्या योगानें, पन्नास भेद होतात. ॥ ४६ ॥

कौ० सार:—*ज्या साधनाच्या योगानें प्रत्यय होतो त्यास प्रत्यय म्हणावें. अर्थात् येथील प्रत्ययशब्दाचा अर्थ बुद्धि असा आहे. विपर्ययादि हा

चतुर्विध सर्ग त्या बुद्धीपासूनच झालेला आहे. सर्ग म्हणजे परिणाम असें येथें थोडक्यांत समजावें. अज्ञान व अविद्या या दोघांसही विपर्यय म्हणतात. अज्ञान म्हणजे ज्ञानाचा अभाव. ज्ञानाचा प्रागभाव. तें होण्याच्या पूर्वीं त्याचा असणारा अभाव. व अविद्या म्हणजे अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष, व अभिनिवेश हे पांच क्लेश. हा दोन्ही प्रकारचा विपर्यय बुद्धिधर्मच होय. अशक्ति हा बुद्धीचा दुसरा सर्ग. पण अशक्ति हा बुद्धीचा साक्षात् धर्म होऊं शकत नाहीं, असें जाणून ग्रंथकारांनीं "करणवैकल्यहेतुका अशक्तिः" असें म्हटलें आहे. इंद्रियें आपापलें कार्य करण्यास तयार नसल्यामुळें किंवा कांहीं कारणानें असमर्थ झाल्यामुळें बुद्धिही विषयांचा निश्चय करण्यास असमर्थ होते, म्हणून इंद्रियांच्या विकलतेमुळें अशक्ति हा बुद्धीचा धर्म होतो. तुष्टि व सिद्धि यांचा उल्लेख पुढच्याच कारिकेंत होणार आहे. त्याही बुद्धिधर्म होत. धर्म, अधर्म, ज्ञान, अज्ञान, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य, अनैश्वर्य, हे आठच भाव बुद्धिधर्म आहेत असें पूर्वीं म्हटलें आहे व आतां विपर्यय, अशक्ति, तुष्टि व सिद्धि हेही बुद्धिचे धर्मच आहेत, असें सांगतां तेव्हां हा पूर्वापर विरोध नव्हे का? असें कोणी विचारील; म्हणून ग्रंथकार म्हणतातः—विपर्यय, अशक्ति व तुष्टि यांच्यामध्यें ज्याच्या त्याच्या योग्यतेप्रमाणें ज्ञानावांचून इतर धर्मादि सात भावांचा अंतर्भाव होतो. म्हणजे अज्ञानाचा विपर्ययामध्यें, अनैश्वर्य, अवैराग्य, व अधर्म यांचा अशक्तीमध्यें, व वैराग्य, ऐश्वर्य व धर्म यांचा तुष्टीमध्यें अंतर्भाव होतो. आणि बाकी राहिलेल्या ज्ञानाचा सिद्धीमध्यें अंतर्भाव होतो. सारांश, धर्मादि पूर्वोक्त भावांचा विपर्ययादिकांमध्यें अंतर्भाव होत असल्यामुळें ते याहून भिन्न आहेत किंवा पूर्वापर प्रतिपादनामध्यें विरोध येतो, असें समजण्याचें कांहीं कारण नाहीं. आतां या संक्षेपतः सांगितलेल्या विपर्ययादिकांचाच विस्तार केवढा आहे, तें सांगतात. या चार प्रकारच्या बुद्धिसर्गांचे पन्नास पोट भेद आहेत. त्याचे हे इतके भेद होण्याचें कारण गुणांचें वैषम्य व त्यामुळें एकमेकांचा होणारा पराभव हेंच आहे. सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांपैकीं एकेक किंवा दोन दोन गुणांचें बल वाढणें अथवा एकेक किंवा दोन दोन गुणांचें बल कमी होणें हेंच त्यांचें वैषम्य होय. विषम म्हणजे समान नसणें. व वैषम्य म्हणजे असमानता, किंवा विषमपणा. तिन्ही गुणांचें सामर्थ्य सारखें न रहातां त्यांमध्यें कमीअधिकपणा

आला कीं वैषम्य झालें. याप्रमाणें गुणांचें वैषम्य झालें असतां त्यास अनुसरून कार्यही मन्द, मध्यम, व अतिशय होतें असें समजावें. या गुणांच्या वैषम्यामुळें ज्यांचें बल कमी झालेलें असतें, अशा एक किंवा दोन गुणांचा पराभव होतो. म्हणजे बलाढ्य गुणापुढें त्यांचें कांहीं चालत नाहीं. व त्यामुळें त्यांचें कार्यही होत नाहीं. सारांश या गुणांच्या वैषम्यामुळें व पराभवामुळें विपर्ययादिकांचे पन्नास भेद होतात. ४६

आतां त्या पन्नास भेदांची गणना करितातः—

पञ्च विपर्ययभेदा भवन्त्यशक्तिश्च करणवैकल्यात् ॥
अष्टाविंशतिभेदा तुष्टिर्नवधाष्टधा सिद्धिः ॥ ४७ ॥

अन्वयः—विपर्ययभेदाः पंच भवन्ति । करणवैकल्यात् अशक्तिः च अष्टाविंशतिभेदा भवति । तथा तुष्टिः नवधा च सिद्धिः अष्टधा अस्ति ।

अर्थः—विपर्ययाचे भेद पांच होतात. इंद्रियांच्या असामर्थ्यामुळें अशक्तीचे अठ्ठावीस भेद होतात. तशीच तुष्टि नऊ प्रकारची व सिद्धि आठ प्रकारची आहे. ॥ ४७ ॥

कौ० सारः—अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश या विपर्ययाच्या पाच भेदासच कोठें कोठें तम, मोह, महामोह, तामिस्र, व अन्धतामिस्र अशीं पांच नांवें दिलेलीं आढळतात. विपर्यय म्हणजे विपरीतज्ञान. त्याच्यापासून निर्माण झालेल्या अस्मितादि पांच भेदांचाही विपर्यय हाच स्वभाव असतो. कारण जो पदार्थ ज्याच्यापासून उत्पन्न होतो तो त्याच्याच स्वभावाचा असतो असा नियम व अनुभव आहे. मृत्तिकेपासून झालेला मातीचा घट मातीच्या स्वभावाचाच असतो. एकतर या कारणामुळें अविद्यादि, विपर्ययाचे भेद आहेत, असें म्हणतां येतें किंवा विपर्ययाचा एक प्रकार अशी जी अविद्या ती पदार्थांविषयीं जसा विपरीत निश्चय करिते त्याचप्रमाणें अस्मितादिक इतर भेदही अविद्येच्या स्वभावाचे होऊन त्या पदार्थांस तसेच जाणतात. एवढ्याकरितांच पूज्य वार्षगण्य नामक सांख्याचार्यांनीं “ पंचपर्वा अविद्या ” असें म्हटलें आहे. सारांश, अशा दोन कारणांमुळें तम, मोह इत्यादि विपर्ययाचे भेद आहेत, असें म्हणतां येतें. ४७.

आतां या विपर्ययाच्या पांच भेदांचे आवांतर भेद सांगतातः—

भेदस्तमसोऽष्टविधो मोहस्य च दशविधो महामोहः ।
तामिस्रोऽष्टादशधा तथा भवत्यन्धतामिस्रः ॥ ४८ ॥

अन्वयः—तमसः अष्टविधः भेदः । मोहस्य च महामोहः दशविधः । तामिस्रः अष्टादशधा । तथा अन्धतामिस्रः भवति ॥ ४८ ॥

अर्थः—तमाचे आठ भेद आहेत. मोहाचेंही आठ प्रकार आहेत. महामोह दहा प्रकारचा आहे. तामिस्र अठरा प्रकारचा व अन्धतामिस्रही अठरा प्रकारचा आहे. ॥ ४८ ॥

कौ० सारः—तमाचा म्हणजेच अविद्येचा अष्टविध भेद आहे. अव्यक्त, महत्, अहंकार व पांच तन्मात्रें या आठ अनात्मरूप पदार्थांमध्यें आत्मदृष्टि करणें हीच अविद्या किंवा तम होय. या अविद्येचें अव्यक्तादि आठ विषय असल्यामुळें हिचे आठ भेद होतात. मूळ कारिकेंत " मोहस्य च " असा " च " या अव्ययाचा उपयोग केल्यामुळें मागच्या " अष्टविध " या पदाचा मोह या पदाशीं संबंध होतो. देव अणिमा, लघिमा, गरिमा इत्यादि आठा प्रकारचें ऐश्वर्य प्राप्त करून घेऊन आम्ही अमर आहों. व हें अणिमादि ऐश्वर्य आमचें आहे, असा अभिमान धरितात. तें शाश्वत आहे अशीही त्यांची दृढ समजूत असते. अशा प्रकारची अस्मिता हाच मोह होय. आठ प्रकारचें ऐश्वर्य हाच त्याचा विषय असल्यामुळें मोहाचे आठ प्रकार होतात. महामोह म्हणजे राग. राग म्हणजे आसक्ति. शब्दादि पांच दिव्य विषय व पांच अदिव्य (लौकिक) विषय मिळून दहा विषय होतात. ते प्राण्यास आपल्या स्वरूपामध्यें आसक्त करितात. त्याच्या ठिकाणची जी आसक्ति तोच राग किंवा महामोह होय. त्याचे वर सांगितल्याप्रमाणें दहा विषय असल्यामुळें तो दहा प्रकारचा आहे. तामिस्र म्हणजे द्वेष अठरा प्रकारचा आहे. शब्दादि वर सांगितलेले दहा विषय स्वरूपतः आसक्त करणारे आहेत. पण अणिमादि ऐश्वर्य स्वतः तसें इष्ट नाहीं, तर तें शब्दादि इष्ट विषयांच्या उपाय आहे. म्हणजे सुखाचें साधन असे जे शब्दादि विषय त्यांच्या प्राप्तीचें तें साधन आहे. असो, ते शब्दादि विषय पुढें आले असतां त्यांचा परस्पर विरोध असल्यामुळें ते एकमेकांस प्रतिबंध करितात. व त्यांस प्रतिबंध झाला असतां पूर्वीं जो त्याच्याविषयीं राग असतो, त्याचाच

क्रोधामध्यें परिणाम होतो. कामास प्रतिबंध झाला असतां त्याचा क्रोधामध्यें पारिणाम होणें हें साहजिकच आहे. येणेंप्रमाणें विषय दहा असल्यामुळें त्यांच्या विषयींचा द्वेष दहा प्रकारचा होतो. अणिमादि आठ प्रकारचें ऐश्वर्य तर स्वतःच द्वेषास पात्र होणारें आहे. सारांश हे दोन्ही प्रकारचे द्वेष मिळाले असतां त्यांची अठरा ही संख्या भरते. येणेंप्रमाणें तामिस्र नामक द्वेषाचे शब्दादि दहा व अणिमादि आठ असे एकंदर अठरा विषय असल्यामुळें त्याचे अठरा प्रकार कसे होतात तें सांगितलें. आतां पांचव्या अंधतामिस्राचे अठरा भेद कसे होतात तें सांगतों. अंधतामिस्र म्हणजे अभिनिवेश. त्यासच त्रास म्हणजे भय असें म्हणतात. देव अणिमादि ऐश्वर्य प्राप्त करून घेऊन शब्दादि दहा विषयांचा भोग घेत असतांना आमच्या या शब्दादि भोग्य विषयांचा व त्यांच्या उपायरूप अष्टविध ऐश्वर्याचा राक्षस अपहार करतील कीं काय म्हणून भितात. या त्यांच्या भितीसच अभिनिवेश असें म्हणावें. त्यास अंधतामिस्र असेंही म्हणतात. त्याचा विषय अठरा प्रकारचा असल्यामुळें तेंही अठरा प्रकारचें होतें. तात्पर्य ज्याचे पांच मुख्य भेद आहेत असें पूर्वी सांगितलें होतें, त्या या विपर्ययाचे येणेंप्रमाणें बासष्ट पोटभेद होतात. ४८.

कौ० सारः—अठेचाळिसाव्या कारिकेंत विपर्ययाच्या अवांतर भेदांचें वर्णन केलें; आतां या कारिकेंत अशक्तीचे अठ्ठावीस प्रकार कोणते ते सांगतातः—

एकादशेन्द्रियबधाः सह बुद्धिबधैरशक्तिरुद्दिष्टा ।
सप्तदशबधा बुद्धेर्विपर्ययात्तुष्टिसिद्धीनाम् ॥ ४९ ॥

अन्वयः—बुद्धिबधैः सह एकादश इंद्रियबधाः अशक्तिः उद्दिष्टा । तुष्टिसिद्धीनां विपर्ययात् बुद्धेः सप्तदश बधाः सन्ति ॥ ४९ ॥

अर्थः—बुद्धीच्या बधांसहवर्तमान अकरा इंद्रियबध हीच अशक्ति असें म्हटलें आहे. तुष्टि व सिद्धि यांच्या विपर्ययामुळें बुद्धीचे सतरा बध होतात. ॥ ४९ ॥

कौ० सारः—बध म्हणजे आपापलें कार्य करण्याची अयोग्यता. इंद्रियांचे अकरा बध अगोदर सांगतों.—

बाधिर्यं कुष्ठितान्धत्वं जडताऽजिघ्रता तथा ।
मूकता कौण्यपङ्गुत्वक्लैब्योदावर्तमन्दताः ॥ १ ॥

या श्लोकाच्या पूर्वार्धांत ज्ञानेंद्रियांचें असामर्थ्य सांगितलें आहे. व मूकता इत्यादि दुसऱ्या अर्धांत कर्मेंद्रियांचें असामर्थ्य अगोदर सांगून शेवटीं दोन्ही-प्रकारच्या इंद्रियांस साधारण असलेल्या मनाचें असामर्थ्य सांगितलें आहे. **बाधिर्य** म्हणजे बहिरेपण; श्रवणेंद्रियांतील शब्दग्रहणाचें असामर्थ्य; **कुष्ठिता** म्हणजे कोडानें युक्त असणें; त्वगिंद्रियांतील स्पर्शग्रहणाचें असामर्थ्य; **अन्धत्व** म्हणजे आंधळेपणा, नेत्रांतील रूपग्रहणाचें असामर्थ्य; **जडता** म्हणजे जाड्य, रसनेंद्रियांतील रसग्रहणाचें असामर्थ्य, **अजिघ्रता** म्हणजे वास न घेतां येणें, घ्राणेंद्रियांचें असामर्थ्य; **मूकता** म्हणजे मुकेपणा, वागिंद्रियाचें असामर्थ्य; **कौण्य** म्हणजे थोटेपणा, हस्तेंद्रियाचें असामर्थ्य; **पंगुत्व** म्हणजे पांगळेपणा, चालण्याचें असामर्थ्य; **क्लैब्य** म्हणजे नपुंसकत्व ... **उदावर्त** म्हणजे बद्ध-कोष्ठत्व; विष्ठोत्सर्गाचें असामर्थ्य व **मंदता** म्हणजे मंदपणा, मनाच्या ठिकाणचें—सुखादि विषयांचें ग्रहण करण्याचें असामर्थ्य; या अकरा इंद्रियांच्या असामर्थ्यामुळें बुद्धी या अकराही प्रकारच्या व्यापाराविषयीं अशक्त होते. म्हणजे तिला श्रवणादि व्यापारांचा निश्चय करतां येत नाहीं, तात्पर्य इंद्रियांमुळें बुद्धीची अकरा प्रकारची अशक्ति आहे; असें म्हणतात. प्रस्तुत अशक्तीचें कारण अकरा इंद्रियबधच आहेत. पण कार्य आणि कारण यांचें ऐक्य असतें, असें सांगण्याच्या उद्देशानें इंद्रियांच्या बधांचा बुद्धीच्या ठायीं आरोप केला आहे. येणेंप्रमाणें इंद्रियबधांच्या योगानें बुद्धीची अकराप्रकारची अशक्ति सांगून आतां स्वतः स्वरूपभूत अशी बुद्धीची अशक्ति सांगतात. बुद्धीचे स्वरूपतः सतरा बध आहेत. ते व पूर्वोक्त अकरा बध मिळून अशक्ति अठ्ठावीस प्रकारची आहे. बुद्धीचे स्वरूपतः सतरा बध कसे होतात म्हणून म्हणाल तर सांगतोः—नऊ प्रकारची तुष्टि आहे. तिच्या निरूपणामुळें तिचे विपर्ययही नऊ होतात. तशीच सिद्धि आठ प्रकारची आहे. तिच्या निरूपणा-मुळें तिचेही आठ विपर्यय होतात. आणि अशा रीतीनें बुद्धीचे स्वतः नऊ आणि आठ मिळून सतरा बध होतात. ४९.

तुष्टीचे नऊ प्रकार कोणते तें आतां सांगतातः—

आध्यात्मिक्यश्चतस्रः प्रकृत्युपादानकालभाग्याख्याः ।
बाह्या विषयोपरमात्पञ्च नव तुष्टयोऽभिमताः ॥ ५० ॥

अन्वयः––प्रकृत्युपादानकालभाग्याख्याः आध्यात्मिक्यः चतस्रः तुष्टयः च विषयोपरमात् बाह्याः पंच । एवं नव तुष्टयः अभिमताः ॥ ५० ॥

अर्थः—प्रकृति, उपादान, काल व भाग्य या नांवाच्या आध्यात्मिक चार तुष्टि व विषयांच्या वैराग्यामुळें प्राप्त होणाऱ्या बाह्य पांच तुष्टि अशा मिळून एकंदर नऊ तुष्टि मानिलेल्या आहेत. ॥ ५० ॥

कौ० सारः—आत्मा प्रकृतीहून निराळा आहे, असें समजून घेऊन त्याच्या साक्षात्काराकरितां शास्त्रोक्त श्रवणमननादि साधनांचें अनुष्ठान न करितां धूर्त धर्मोपदेशकाच्या असत्–उपदेशानें मी कृतकृत्य झालों आहे असें जो दुरभिमानानें मानीत असतो, त्या अज्ञाच्या चार अध्यात्म तुष्टि असतात. प्रकृतीहून अगदीं भिन्न असा जो आत्मा त्यास उद्देशून त्या तुष्टी होत असल्यामुळें त्यास अध्यात्म तुष्टी असें म्हणतात. त्या कोणत्या म्हणून म्हणाल तर सांगतों. प्रकृति, उपादान, काल व भाग्य या नांवाच्या त्या चार तुष्टि होत. आतां क्रमानें त्यांतील प्रत्येकीचें उदाहरण देऊन विवेचन करितों. १ प्रकृति व पुरुष भिन्न आहेत अशाप्रकारचा जो विवेकसाक्षात्कार तो तरी एक प्रकृतीच्या परिणामाचाच प्रकार आहे. म्हणजे विवेकसाक्षात्कार हा प्रकृतीचाच एक परिणाम आहे. यास्तव त्या साक्षात्कारास प्रकृति आपणच करील. " हे शिष्या, तुला ध्यान किंवा अभ्यास यांपैकीं कांहीं एक करावयास नको. यास्तव हे बालका, तूं असाच स्वस्थ बैस. " असा गुरूनें उपदेश केला असतां, उपदेश घेणाऱ्या शिष्यास आनंद होतो. कारण आमच्या गुरुजींनीं विवेकसाक्षात्काराकरितां श्रवणमननासारखीं कष्टकर साधनें करण्याविषयीं मला सांगितलें नाहीं. तर प्रकृतीच्या योगानेंच मला साक्षात्कार होईल असें सांगितलें आहे, असें समजून तो प्रकृतीमध्येंच तृप्त होऊन रहातो. ही प्रकृतिसंज्ञक तुष्टि होय. ही तुष्टी जलाप्रमाणें स्वच्छ असल्यामुळें हिला " अंभ " असें म्हणतात. किंवा " अभि शब्दे " असा जो पाणिनीच्या धातुपाठामध्यें धातु आहे, त्याचें अंभ असें रूप होत असल्यामुळें उपदेशरूप शब्दास कारण अशा या तुष्टीस अंभ असें येथें ह्मटलें आहे. २. " प्रकृतीच्या योगानें होणारी

जी विवेकख्याति तीही केवल प्रकृतिमुळेंच होत नसते. तर तिला प्रव्रज्या म्हणजे सर्वकर्मसंन्यासरूप साधनाची अपेक्षा असते. कारण तसें जर न मानिलें म्हणजे केवळ प्रकृतीमुळेंच विवेकसाक्षात्कार होतो असें जर मानिलें तर केवळ प्रकृति सर्व प्राण्यांस सर्वदांच प्राप्त असल्यामुळें विवेक साक्षात्कारही सर्वांस सर्व काल होऊं लागेल. पण तसें होणें इष्ट नाहीं. व तसा कोणाचा अनुभवही नाहीं. यास्तव प्रकृतीस प्रव्रज्येचें सहाय मिळालें म्हणजे विवेक-ख्याति होते असें समजणें अधिक चांगलें आहे. यास्तव, "बा शिष्यानों, तुम्ही सर्वकर्मसंन्यासरूप संन्यास करा, म्हणजे झालें. ध्यान, अभ्यास इत्यादि साधनांची कांहीं आवश्यकता नाहीं" अशा प्रकारचा उपदेश ऐकून शिष्यास जी तुष्टि होते, ती उपादान नामक दुसरी तुष्टि होय. हिला "सलिल" असें म्हणतात. बीजापासून अंकुर उत्पन्न होण्यास जसें सलिलाचें (पाण्याचें) सहाय लागतें, त्याप्रमाणें प्रकृतीस साक्षात्काराकरितां प्रव्रज्येचें सहाय लागतें. म्हणून हिला सलिल असें सांकेतिक नांव दिलें आहे. व फलाची इच्छा करणारे साधक साक्षात्कारार्थ तिचें उपादान (स्वीकार) करितात म्हणून तिला उपा-दान असें नांव योजिलें आहे. पण हा दुसऱ्या प्रकारचा उपदेशही—असत् उपदेशच होय. कारण केवल संन्यासही साक्षात्काराचें कारण होत नाहीं. तर ध्यान व अभ्यास यांच्या सहायानेंच संन्यास साक्षात्कार करून देण्यास समर्थ होतो. ३ "ही प्रव्रज्याही तात्काल मोक्ष देण्यास समर्थ नसते. म्हणजे सर्वकर्मसंन्यास केल्याबरोबर विवेकख्याति होऊन तिच्या योगानें तत्क्षणींच पुरुष मुक्त होतो, असें कोठेंही अनुभवास येत नाहीं. यास्तव शेतांत पाऊस पडला असतां पेरलेलें सर्व बीं पिकास येऊन त्या मेघराजाच्या कृपेनेंच मोठा लाभ होतो हें जरी खरें आहे, म्हणजे मेघवृष्टि हेंच धान्योत्पत्तीचें मुख्य कारण आहे, हें जरी निर्विवाद आहे, तरी त्यालाही जशी कालाची अपेक्षा असतेच म्हणजे पाऊस पडतांच शेत पिकतें असें नाहीं, तर तें पिकण्यास कमींत कमी दीड महिना तरी लाग-तोच, त्याप्रमाणें प्रस्तुत स्थळीं प्रव्रज्येसही कालाची अपेक्षा असते. म्हणजे "संन्यास घेतांच तुला जरी मोक्ष न मिळाला तरी बा माझ्या प्रिय शिष्या, तूं भिऊं नकोस. प्रत्येक कार्यास काळाचें सहाय लागतें हें लक्षांत धर. प्रव्रज्या योग्य कालीं तुला सिद्धि देईल. ध्यान, अभ्यास इत्यादि कष्टकर उपायांचें अनुष्ठान करण्याचें कांहीं कारण नाहीं." हा उपदेश ऐकून

शिष्यास जी तुष्टि होत असते तिला काळ असें नांव आहे. मेघ असें ही हिला म्हणतात. पूर्वोक्त मेघाचा दृष्टांत या तुष्टीस बरोबर लागू पडत असल्यामुळें हिला मेघ असें म्हटलें आहे. ४ विवेकख्याति काल व प्रव्रज्यारूप उपादान यांतील एकाच्या योगानेंही होत नाहीं. तर ती केवल भाग्यानेंच होत असते. मदालसेचीं मुलें अतिशय लहान होतीं. तरी तिच्या उपदेशानें तीं काल व संन्यास यांतील एकाचीही अपेक्षा न करितां तात्काल विवेकसंपन्न होऊन मुक्त झालीं, असें पुराणामध्यें वर्णन आहे. तें खोटें आहे असें म्हणणें तर कोणाही शब्दप्रमाणवाद्यास योग्य नाहीं. अर्थात् भाग्य हेंच विवेकख्यातीचें मुख्य कारण आहे. दुसरें कांहीं नाहीं. यास्तव " हे शिष्यहो, तुमचें जर भाग्य असेल तर तुम्हीं ध्यानादि कष्टकर उपयांच्या अनुष्ठानावांचूनच मुक्त व्हाल. " हा उपदेश ऐकून शिष्यास जी तुष्टि होते ती भाग्यनामक चवथी तुष्टि होय. हिला वृष्टि असेंही नांव आहे. वृष्टि बीजास सहाय करित असते, हें प्रसिद्ध आहे. त्याप्रमाणें ही तुष्टिही मोक्षरूपी फलास सहाय करित असते, असें समजून हिला वृष्टि असें नांव देतात.

असो; येथवर आध्यात्मिक चार तुष्टि कोणत्या तें सोदाहरण सांगितलें. आतां बाह्य पांच तुष्टि कोणत्या तें सांगावयाचें आहे. विरक्ति उत्पन्न झाली असतां त्या विरक्तीमुळें प्रकृति, महत्तत्त्व, अहंकार इत्यादि वस्तुतः आत्मा नसलेल्या म्हणजे अनात्मरूप पदार्थांस आत्मा मानणाऱ्या पुरुषास जो पांच प्रकारचा आनंद होतो त्याच पांच बाह्य तुष्टि होत. त्यांना बाह्य म्हणण्याचें कारण असें कीं त्या आत्मज्ञानाच्या अभावीं म्हणजे आत्मज्ञान झालेलें नसतांना अनात्म्याचा आश्रय करून प्रवृत्त झालेल्या असतात. अर्थात् त्या तुष्टींचा विषय अनात्मा असल्यामुळें व अनात्मा हा आत्म्याहून बाह्य असल्यामुळें त्यास बाह्य असें म्हणतां येतें. वर ज्या अध्यात्म तुष्टि सांगितलेल्या आहेत त्यांचा विषय आत्मा असतो; व आत्म्याचा आश्रय करून प्रवृत्त झालेल्या ज्या तुष्टि त्या अध्यात्म तुष्टि होत. असा या दोन प्रकारच्या तुष्टीमध्यें भेद आहे. असो; या ज्या बाह्य पांच तुष्टि आहेत त्या वैराग्य असलें तर होतात नाहींपेक्षां होत नाहींत. वैराग्याचीं कारणें पांच आहेत. त्यामुळें वैराग्याचेही पांच भेद होतात. व वैराग्यपंचकामुळें तुष्टिपंचक सिद्ध होतें. मूळ कारिकेमध्यें " **विषयोपरमात्** " असें पद आहे. ज्याच्या

योगानें उपरम होतो तो उपरम म्हणजे वैराग्य. विषयापासून उपरम विषयोपरम. विषय म्हणजे भोग्य. शब्दादि भोग्य गुण पांच असल्यामुळें त्यांच्यापासून होणारे उपरम ही पांच आहेत. कसे म्हणून म्हणाल तर सांगतों. अर्जन, रक्षण, क्षय, भोग, व हिंसा या पांच दोषांच्या दर्शनांमुळें उत्पन्न होणारे उपरमही पांच होतात. आतां प्रत्येकांचें उदाहरण देऊन स्पष्टीकरण करितों. सेवा, व्यापार इत्यादि धन मिळविण्याचे उपाय आहेत. पण ते सेवक, व्यापारी इत्यादिकांस अतिशय दुःखी करितात. कारण दुष्ट धन्याच्या द्वारमध्यें असलेल्या मत्त द्वारपालाच्या हातची गचांडी खाल्यामुळें होणारी वेदना ज्याच्या मनांतून नाहींशी झाली नसेल म्हणजे ज्यास त्या वेदनेचें स्मरण असेल असा कोणता शहाणा सेवेमध्यें आसक्त होणार आहे ? सेवकाच्या हातून अपराध झाला असतां स्वामी त्यास आपल्या दुसऱ्या सेवकाच्या हातून गचांडी देऊन बाहेर घालवितो. शिव्या देतो; मारतो; दंड करितो; वेतन कमी करितो; काम अधिक सांगतो; रात्रंदिवस जागवितो; वाटेल तेथें हवें तें काम करण्यास पाठवितो; व इतकें करूनही पोटभर अन्न देत नाहीं या गोष्टी मनांत आणल्यावर केवल द्रव्याकरितांच हपापलेल्या मनुष्यावांचून दुसरा कोण असल्या सेवेचा अंगीकार करणार आहे ? असा या वाक्याचा सारांश आहे. (आमच्या दाक्षिणात्य बंधूंस मात्र आज नोकरीवांचून दुसरा तरुणोपाय दिसत नाहींसा झाला आहे !! त्यांतूनही विशेषतः ब्राह्मणांस तर म्लेच्छांच्या अन्नावाचून अन्यत्र अन्नच मिळेनासें झालें आहे !! हर, हर, ब्राह्मण्या, तुला अन्यत्र कोठें आश्रय मिळणार असेल तो असो ! ! आमच्या दंडकारण्यांत तर आज काल फारच थोडा अवकाश राहिला आहे ! कारण दाक्षिणात्यांस सेवे विषयीं वैराग्य उत्पन्न होणें म्हणजे मुसळास अंकुर फुटणेंच होय.) असो; व्यापारादि दुसऱ्याही द्रव्यार्जनाच्या उपायामध्यें दुःखच अनुभवावें लागतें असा विचार करून धनाविषयीं विरक्त झाल्यावर प्राप्त होणारी जी तुष्टि तिला पार असें म्हणतात. कारण वैराग्यद्वारा ती तुष्टि प्राण्यास संसाराच्या पार करीत असते. त्याचप्रमाणें मिळविलेलें धन, राजा, चोर, अग्नि, जलाचा ओघ (पूर) इत्यादिकांच्या तडाक्यांत सांपडून नष्ट होऊं नये म्हणून त्याचें प्राणापलीकडे रक्षण करावें लागतें, व त्यामुळें अतिशय दुःख होतें, असा विचार करणारा पुरुष त्याच्याविषयीं विरक्त होतो. या विरक्तीमुळें होणारी जी

तुष्टि ती बाह्य तुष्टीतील दुसरी होय. हिला सुपार असेंही म्हणतात. कारण वैराग्याच्या द्वारा ही तुष्टि प्राण्यास सहज पार पाडीत असते. त्याचप्रमाणें मोठ्या प्रयासानें मिळविलेलें धन, त्याचा यथेच्छ उपभोग घेऊं लागल्यास क्षीण होतें; असा विचार करून त्याच्या नाशाची मनामध्यें भावना करणारा पुरुष त्याविषयीं विरक्त होतो. आणि त्या वैराग्यामुळें त्यास पारापार नांवाची तिसरी बाह्य तुष्टि प्राप्त होते. पार व अपार असे या तुष्टीच्या नांवांत दोन शब्द आहेत. त्यांतील पार या शब्दाचा अर्थ वर सांगितलाच आहे. अपार म्हणचे ज्याच्यापेक्षां दुसरें पार होण्याचें उत्तम साधन नाहीं तें अपार. अर्थात् पारापार म्हणजे संसारसागरांतून पार जाण्याचें सर्वोत्कृष्ट साधन. असो; आतां चवथी बाह्य तुष्टि सांगतों. शब्दादि विषयांचा वारंवार भोग घेऊं लागलें असतां विषयांविषयींची इच्छा वाढते. पण इष्ट विषय न मिळाल्यास ते कामी पुरुषास अतिशय दुःख देतात. तस्मात् विषयोपभोगांतही दोष आहेत, असा विचार करणाऱ्या पुरुषाच्या अंतःकरणांत विषयोपभोगाविषयीं विरक्ति उत्पन्न होते. व तिच्यामुळें होणारी जी तुष्टि ती चवथी अनुत्तमांभ नांवाची तुष्टि होय. अनुत्तम म्हणजे अत्युत्कृष्ट व अंभ म्हणजे अंकुराप्रमाणें विवेकख्यातीस निर्माण करणारी. असा या तुष्टीच्या नांवाचा अर्थ आहे. प्राण्यांस दुःख दिल्यावांचून आपणांस इष्ट भोग भोगितां येत नाहींत. अर्थात् विषयोपभोगांत हिंसा दोष अवश्य होतोच असा विचार करून विषयांविषयीं विरक्त झालें असतां जी तुष्टि होते ती उत्तमांभ नांवची पांचावी बाह्य तुष्टि होय. या तुष्टीच्या नांवाचा अर्थ वरील अर्थाप्रमाणेंच आहे. असो; येणेंप्रमाणें चार आध्यात्मिक व पांच बाह्य अशा मिळून एकंदर नऊ तुष्टि मानिलेल्या आहेत ५०.

आतां गौण व मुख्य भेदांनीं युक्त असलेल्या सिद्धींचें वर्णन करितातः—

ऊहः शब्दोऽध्ययनं दुःखविघातास्त्रयः सुहृत्प्राप्तिः ।
दानं च सिद्धयोऽष्टौ सिद्धेः पूर्वोऽङ्कुशस्त्रिविधः ॥ ५१ ॥

अन्वयः—त्रयः दुःखविघाताः, अध्ययनं, शब्दः, ऊहः, सुहृत्प्राप्तिः च दानं इति अष्टौ सिद्धयः सन्ति । सिद्धेः पूर्वः त्रिविधः अंकुशः अस्ति ॥ ५१ ॥

अर्थः—तीन दुःखांचे घात, अध्ययन, अर्थज्ञान, मननरूप तर्क,

सुहृत्प्राप्ति व विवेकशुद्धि अशा आठ सिद्धि आहेत. सिद्धीच्या पूर्वी जो तीन प्रकारचा प्रत्ययसर्ग आहे तो अंकुश होय ॥ ५१ ॥

कौ० सार:—उपायांच्या योगानें नष्ट होणाऱ्या दुःखाचे तीन प्रकार असल्यामुळें त्याचे नाशही तीन मानिलेले आहेत. ह्या तीन मुख्य सिद्धि आहेत. व इतर पांच सिद्धि या तीन सिद्धींचेच उपाय असल्यामुळें गौण होत. जिचा विषय अन्य पदार्थांच्या इच्छेच्या अधीन नसतो ती मुख्य सिद्धि व जिचा विषय इतर पदार्थांविषयींच्या इच्छेच्या अधीन असतो ती गौण सिद्धी होय. दुःखांचा नाश व्हावा ही इच्छा दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थाच्या अधीन नसते. तर ती स्वाभाविक आहे. दुःखनाश व्हावा या इच्छेचा विषय दुःखनाश आहे. अर्थात् दुःखनाश ही मुख्य सिद्धि आहे. त्याचप्रमाणें दुःखाचा नाश व्हावा या इच्छेनें आपणास त्याच्या उपयांची इच्छा होते. अर्थात् वेदाध्ययनादि उपयांची इच्छा दुःखाचा नाश व्हावा या इच्छेच्या अधीन आहे. म्हणून तिचा वेदाध्ययनादि विषय हीच गौण सिद्धि होय. असो; वर सांगितलेल्या पांच गौण सिद्धींतील कांहीं हेतुरूप आहेत; कांहीं कार्यरूप आहेत व कांहीं कार्यकारणरूप आहेत. सारांश त्या सर्वही सिद्धि कार्यकारणरूपानें व्यवस्थित आहेत. त्यांतील अध्ययनरूप सिद्धि केवल हेतु आहे. वर सांगितलेल्या तीन मुख्य सिद्धि हेतुवाल्या म्हणजे कार्यरूप आहेत. आणि बाकीच्या चार सिद्धि कारण व कार्यरूप म्हणजे हेतु व हेतुवाल्या आहेत. आतां क्रमानें त्यांचीं स्वरूपें व सांकेतिक नांवें सांगतों. गुरुमुखानें अध्यात्म विद्येच्या अक्षरांचें यथाशास्त्र ग्रहण करणें हेंच अध्ययन होय. हीच पहिली सिद्धि असून हिला " तार " असें म्हणतात. कारण ही सिद्धि प्राण्यास संसारसागरांतून तारीत असते. तिचें कार्य शब्द या नांवाची दुसरी सिद्धि आहे. वस्तुतः शब्द हें अध्ययनाचें कार्य होऊं शकत नाहीं. कारण अध्ययनाच्या पूर्वी शब्दांची आवश्यकता असते. त्यावांचून अध्ययन कशाचें करणार ? यास्तव शब्द या पदाचा अर्थ शब्दापासून उत्पन्न होणारें ज्ञान असा समजावा. कारण कार्यास कारणाचें नांव व्यवहारांतही देत असतात. असो; या शब्दनामक दुसऱ्या सिद्धीस " सुतार " असें म्हणतात. वेदाच्या अर्थांचें ज्ञान झाल्यास तें केवल अध्ययनापेक्षां अधिक उपयोगी पडतें. अर्थात् तें अध्ययनापेक्षां लवकर व सहज फल देणारें आहे. यास्तव त्यास सुतार असें म्हणण्याचा प्रघात पडला आहे. असो; आत्म्याचें प्रतिपादन कर-

णाऱ्या वेदाच्या भागाचें केवळ अक्षरग्रहण करणें व त्याचा अर्थ समजून घेणें असें हें दोन प्रकारचें श्रवण होय. आतां ऊहसंज्ञक तिसऱ्या सिद्धीचें वर्णन करितों. ऊह म्हणजे तर्क. वेदशास्त्राच्या विरुद्ध नसणाऱ्या म्हणजे श्रुतिसंमत, वेदानुकूल, अशा न्यायाच्या योगानें वेदार्थाचें परीक्षण करणें; संशय व पूर्वपक्ष यांचें निराकरण करून उत्तरपक्षाची स्थापना करणें; अर्थात् शास्त्रकार ज्यास मनन असें म्हणतात तीच ही आमची ऊह व तारातार संज्ञक तिसरी सिद्धि आहे. मनन, अध्ययन व अर्थज्ञान या श्रवणद्वयाहून अधिक लवकर प्राण्याचा संसारसागरांतून उद्धार करूं शकतें. यास्तव त्यास तारातार असें येथें नांव दिलें आहे. पण केवल आपल्या कल्पनेनें मानिलेलें हें मनन, जोपर्यंत सुहृत्प्राप्ति होऊन त्यास हें मान्य आहे, असें ठरलेलें नाहीं तोंपर्यंत अमननच आहे. यास्तव सुहृत्प्राप्ति हें दुसरें मनन आम्हीं मानितों. आपण आपल्या बुद्धीप्रमाणें न्याय ठरवून त्याच्या द्वारा वेदार्थांची जरी परीक्षा केली तरी त्याविषयीं मन साशंक होतेंच. कारण आपल्या हातून असा वेदार्थ ठरविण्यांत कांहीं चूक तर होत नसेल ? असें वाटणें साहजिक आहे. तात्पर्य गुरु, शिष्य व सहाध्यायी यांची गांठ पडून त्यांच्याशीं चर्चा करून जोंपर्यंत वेदार्थ निश्चित झालेला नसतो तोंपर्यंत त्याच्यावर कोणाचाही विश्वास बसत नाहीं. यास्तव वाद व चर्चा करणाऱ्या गुरु, शिष्य व सहाध्यायी यांची प्राप्ति होणें हीच सुहृत्प्राप्ति होय. ही चवथी सिद्धि आहे. हिला रम्यक् असें म्हणतात. कारण या सिद्धीमध्यें साधकाचें चित्त रममाण होत असतें. दान ही पांचवी सिद्धि आहे, पण दान याचा अर्थ विवेकज्ञानाची शुद्धि असा समजावा. पाणिनीच्या धातुपाठांत " दैप् शोधने " असा धातु आहे. व त्या दै धातुचें शुद्धि याअर्थी दान असें रूप झालें आहे. भगवान् पतंजलींनीं ' विवेकख्यातिरविप्लवा दुःखत्रयस्य हानोपायः ' असें योगसूत्रांत म्हटलें आहे. या सूत्राचा सारांश असा:—सत्त्वादि गुण निराळे व पुरुष निराळा. या दोघांचें ऐक्य कधींही होऊं शकत नाहीं. अशा प्रकारचा विवेक होणें हीच विवेकख्याति होय. पण ही विवेकख्याती जेव्हां अविप्लव म्हणजे विप्लवावांचून विक्षेपावाचून होते; या ख्यातीचा केव्हांच बाध न होतां ही जेव्हां सतत स्थिर होऊन रहाते तेव्हां ती त्रिविध दुःखाच्या हानाचा म्हणजे मोक्षाचा उपाय होते. सारांश विप्लवशून्य विवेकख्यातीच मोक्षाचा उपाय आहे. हा

व्यासादि योग्यसूत्रांच्या व्याख्यात्यांस मान्य असा अर्थ झाला. आतां प्रस्तुत ग्रंथांत सांगितल्याप्रमाणें त्याचें वर्णन करितों. अविप्लवा म्हणजे शुद्धि. वासनांसह सर्व संशय व विपरीत ज्ञानें यांचा त्याग केला असतां विवेक साक्षात्काराचें स्वच्छ प्रवाहामध्यें अवस्थान होणें हीच ती शुद्धि होय. म्हणजे वासनांसह संशयादिक नाहींसे होऊन साक्षात्कारानें एकसारखें अंतःकरणांत रहाणें हीच अविप्लवा विवेकख्याति होय. पण अशा प्रकारची विवेकख्याति प्राप्त होणें हें कांहीं सुलभ काम नव्हे. यास्तव एक सारिखा, दीर्घ काल मोठ्या सत्कारानें अभ्यास केल्यावर त्याचा दृढ परिपाक झाला असतां असली विवेकख्याति प्राप्त होते. येथें दानास म्हणजे शुद्ध विवेकख्यातीस सिद्धि असें जरी म्हटलें आहे, तरी केवल वर सांगितलेल्या अभ्यासाचाही तिच्यामध्यें संग्रह करावा. कारण दान हें कार्य आहे. व कार्याबरोबर कारणाची गणना करणें हा लौकिक व्यवहार आहे. असो; या पांचव्या सिद्धिस " सदामुदित " असें म्हणतात. सर्व आनंद देणारी किंवा आनंदयुक्त अशी ही सिद्धि आहे. म्हणून तिला वरील योग्य नांव योजिलें आहे. आरंभीं सांगितलेल्या ज्या दुःखविघातरूप तीन मुख्य सिद्धि त्यांस प्रमोद, मुदित, व मोदमान अशींही नावें आहेत. आध्यात्मिक दुःखाचा नाश व्हावा अशी सर्वांची इच्छा असते. यास्तव त्या दुःखाचा नाश झाला असतां अतिशय आनंद होणें साहजिक आहे. म्हणून तो प्रमोद. तसेंच आधिभौतिक दुःखनाशास मुदित व आधिदैविक दुःखनाशास मोदमान असें म्हणावें. कारण आधिभौतिक दुःखनाश मोदाचा आधार असल्यामुळें तो मुदित व आधिदैविक दुःखाचा नाश मोदाचें प्रमाण दाखविणारा असल्यामुळें तो मोदमान होय. असो; अशा या आठही सिद्धि सांगितल्या. दुसरे कित्येक या सिद्धींचें व्याख्यान अन्य प्रकारें करितात. १ उपदेशावांचूनच पूर्वजन्मीं केलेल्या अभ्यासाच्या योगानें तत्त्वाचें अपोआप ज्ञान होणें ही ऊह नामक सिद्धि होय. २ एकादा सांख्यशास्त्र शिकणारा विद्यार्थी सांख्यशास्त्राचा पाठ गुरूपासून घेत असतां तो ऐकूनच दुसऱ्या कोणास तत्त्वज्ञान होतें. अशा प्रकारच्या तत्त्वज्ञानास शब्द नामक सिद्धि म्हणावें. कारण शब्दपाठानंतर ही सिद्धि झालेली असते. ३ ज्यास शिष्य व आचार्य यांच्या मध्यें झालेल्या संवादाच्या योगानें व सांख्यशास्त्र ग्रंथतः व अर्थतः शिकलें असतां तत्त्वज्ञान होतें, त्याची ती सिद्धि अध्ययनाच्या योगा-

नें झालेली अलक्ष्यामुळें, तिला अध्ययन असें म्हणावें. ४ एकाद्यास तत्त्वज्ञानी आप्ताचा समागम घडला असतां त्यामुळेंच तत्त्वज्ञान होतें. या त्याच्या ज्ञानलक्षण सिद्धीस सुहृत्प्राप्ति असें म्हणावें. ५ दान म्हणजे सिद्धीकरितां द्रव्यादि देऊन ज्ञानी पुरुषाची आराधना करणें. पुढें त्या दानामुळें संतुष्ट झालेला ज्ञानी दात्यास तत्त्वज्ञानाचा उपदेश करितो. ही पांचवी दाननामक सिद्धि होय. पहिल्या तीन मुख्य सिद्धींविषयीं मात्र त्यांचा मतभेद नाहीं. असो; कौमुदीकार म्हणतातः—आम्हीं हीं दोन्हीं मतें सुज्ञांपुढें ठेवीत आहों. त्यांतील युक्त कोणतें व 'अयुक्त' कोणतें याचा निर्णय त्यांनींच करावा. कारण केवल सांख्यसिद्धांताचें व्याख्यान करण्याकरितां प्रवृत्त झालेल्या आम्हांस दुसऱ्याच्या व्याख्यानांतील दोष काढीत बसून काय करावयाचें आहे ? असो; या दोन कारिकांत तुष्टि व सिद्धि यांचें व्याख्यान केलें. त्यांच्या विपर्ययामुळें म्हणजे नऊ प्रकारच्या अतुष्टीमुळें व आठ प्रकारच्या असिद्धीमुळें सतरा बुद्धिवध होतात. शेचाळीसाव्या कारिकेंत ज्याचा निर्देश केला होता तो हा प्रत्ययसर्ग येथवर सांगितला. त्यांपैकीं सिद्धि ग्राह्य आहेत हें निराळें सांगावयास नकोच. पण त्या सिद्धींस प्रतिबंध करणारे असे जे विपर्यय, अशक्ति व तुष्टि या नांवाचे प्रत्ययसर्ग ते सर्व त्याज्य आहेत, असें या कारिकेच्या चवथ्या चरणानें सांगतात. "सिद्धेः पूर्वोऽङ्कुशस्त्रिविधः" असा या कारिकेचा चवथा चरण आहे त्याचा सारांश असा–विपर्यय, अशक्ति, तुष्टि व सिद्धि या नांवाचा प्रत्ययसर्ग आहे. त्यांतील सिद्धीच्या पूर्वीचा जो त्रिविध (विपर्यय, अशक्ति व तुष्टिरूप) प्रत्ययसर्ग तो सिद्धींच्या अध्ययनादि कारणांचें निवारण करीत असतो. यास्तव त्यास सिद्धीचा त्रिविध अंकुश असें म्हणतात. तस्मात् या सिद्धींस विघ्न करणाऱ्या अंकुशाचा त्याग करावा. ५१.

शंकाः—पुरुषार्थप्रयुक्त सृष्टि होते. म्हणजे पुरुषास भोग व मोक्ष देण्याकरितां प्रकृतीपासून सृष्टि होते, असें तुम्हीं वर सांगितलें आहे. पण तो पुरुषार्थ प्रत्ययसर्गाच्या योगानें किंवा तन्मात्रसर्गाच्या योगानें सिद्ध होईल. प्रत्ययसर्ग व तन्मात्रसर्ग अशा या दोन्ही सर्गांची त्यास एवढी मोठी काय आवश्यकता आहे ?

समाधानः—या दोन्ही सर्गांची जरूर आहे. कारण—

न विना भावैर्लिङ्गं न विना लिङ्गेन भावनिर्वृत्तिः ।
लिङ्गाख्यो भावाख्यस्तस्माद्द्विविधः प्रवर्तते सर्गः ॥ ५२ ॥

अन्वयः—भावैः विना लिंगं न । लिंगेन विना भावनिर्वृत्तिः न । तस्मात् लिंगाख्यः च भावाख्यः इति द्विविधः सर्गः प्रवर्तते ॥ ५२ ॥

अर्थः—प्रत्ययसर्गावांचून तन्मात्रसर्ग उपयोगाचा नाहीं व तन्मात्रसर्गावांचून प्रत्ययसर्गाचा उपयोग नाहीं. यास्तव लिंगाख्य व भावाख्य असा हा दोन्ही प्रकारचा सर्ग प्रवृत होतो. ॥ ५२ ॥

कौ० सारः—लिंग या शब्दावरून तन्मात्राचा बोध होतो व भाव या शब्दानें प्रत्ययसर्गाचें ज्ञान होतें. त्यामुळें या कारिकेच्या पहिल्या अर्धाचें तात्पर्य असें ठरतें. तन्मात्रसर्गाचें स्वरूप व तो पुरुषार्थाचें साधन आहे हें प्रत्यय-सर्गावांचून सिद्ध होत नाहीं. तसेंच प्रत्ययसर्गाचें स्वरूप व तो सर्ग पुरुषार्थांचें साधन आहे हेंही तन्मात्रसर्गावाचून ठरत नाहीं. एवढ्याकरितां दोन्ही प्रकारच्या सर्गांची प्रवृत्ति होणें अवश्य आहे. कारण भोग नांवाचा पुरुषार्थ, भोग्य शब्दादि विषय व भोगाचें स्थान स्थूलसूक्ष्मरूप शरीरद्वय यांवाचून होऊं शकत नाहीं. यास्तव तन्मात्रसर्ग व्हावाच लागतो. तसेंच तोच भोग, भोगाचीं साधनें इंद्रियें व अंतःकरण यांवाचून संभवत नाहीं. आणि तीं इंद्रयादिक धर्मादि भावांवाचून संभवत नाहींत. त्याचप्रमाणें मोक्षास कारण होणारी विवेकख्याति या दोन्ही सर्गांवांचून होऊं शकत नाहीं. यास्तव दोन्ही प्रकारचा सर्ग अति आवश्यक आहे. आतां—या उभयविध सर्गांपैकीं पहिला सर्ग कोणता व मागचा कोणता? व जो पहिला असेल त्याचें कारण काय? म्हणजे धर्माधर्मादि प्रथम कीं शरीरादि प्रथम? धर्मादि प्रथम झाले म्हणून म्हणावें, तर शरीरादिकांवाचून धर्माधर्मादिकांची उत्पत्ति कशी झाली व शरीरादि प्रथम झाले, म्हणून म्हणावें, तर धर्माधर्मादिकांवांचून त्याची उत्पत्ति कशी झाली. तात्पर्य यांच्यावर अन्योन्याश्रय दोष येतो.—असें कोणी म्हणेल; म्हणून ग्रंथकार सांगतात. बीज आधीं कीं वृक्ष आधीं या प्रश्नाप्रमाणेंच हा प्रश्न आहे. व असल्या प्रश्नाचें उत्तर अनादि याच एका शब्दानें द्यावें लागतें. अनादि—आदिशून्य; ज्याच्यामध्यें आदि कोणीच नाहीं. म्हणजे दोन्हीं आदी किंवा दोन्ही अनादी नाहींत. वृक्षाच्या दृष्टीनें पाहिलें

तर बीज आदी व बीजाच्या दृष्टीनें पाहिलें तर वृक्ष आदि. म्हणजेच कारण पूर्वी व कार्य मागून. असें याचें थोडक्यांत पण समर्पक उत्तर आहे. तात्पर्य बीजांकुराप्रमाणें हा उभयविध सर्ग अनादि आहे. त्यामुळें त्याच्यावर अन्योन्याश्रय दोष येत नाहीं. कल्पाच्या आरंभीं जी पहिली सृष्टि झाली त्या सृष्टींतील या दोन प्रकारच्या सर्गांचें कारण काय म्हणून विचाराल तर त्याचें उत्तर असें आहे कीं पूर्वकल्पामध्यें उत्पन्न झालेल्या भावांचे व लिंगांचे संस्कार प्रलयकालींही होतेच व त्यांच्यापासून या कल्पाच्या आरंभीं अनादि भाव व लिंग यांची उत्पत्ति झाली. कल्पांची परंपराही बीजवृक्षांप्रमाणें अनादि आहे. त्यामुळें या कल्पनेमध्यें कोणत्याही प्रकारचा दोष येत नाहीं. ५२.

प्रत्ययसर्गाचें सविस्तर वर्णन केलें. आतां भूतादिसर्गांचा विभाग करितातः—

अष्टविकल्पो दैवस्तैर्यग्योनश्च पञ्चधा भवति ।
मानुष्यश्चैकविधः समासतो भौतिकः सर्गः ॥ ५३ ॥

अन्वयः–दैवः सर्गः अष्टविकल्पः । च तैर्यग्योनः सर्गः पञ्चधा भवति । च मानुष्यः सर्गः एकविधः । एवं समासतः भौतिकः सर्गः कथितः ॥ ५३ ॥

अर्थः–देवयोनीचा सर्ग आठ प्रकारचा; तिर्यक् योनीचा सर्ग पाच प्रकारचा; व मनुष्य योनीचा सर्ग एक प्रकारचा आहे. येणेंप्रमाणें भौतिक सर्ग थोडक्यांत सांगितला. ॥ ५३ ॥

कौ० सारः—ब्राह्म, (ब्रह्मदेवसंबंधीं सर्ग) प्राजापत्य (प्रजापतीसंबंधीं सर्ग) ऐंद्र (इंद्रसंबंधीं सर्ग) पैत्र्य (पितरांचा सर्ग) गांधर्व (गंधर्वांची सृष्टि) याक्ष (यक्ष संबंधी सर्ग) राक्षस (राक्षसांसंबंधी सर्ग) व पैशाच (पिशाच्चांची सृष्टि) असा आठप्रकारचा देवांचा सर्ग आहे. म्हणजे देवयोनीमध्यें असे आठप्रकारचे प्राणी निर्माण होतात. गायी, म्हशी, इत्यादि पशुः हरणें, ससे इत्यादि मृग (अर्थात् पशु म्हणजे ग्राम्य प्राणी, व मृग म्हणजे आरण्य प्राणी); पक्षी; सर्प व वृक्षादि स्थावर पदार्थ असा तिर्यक् योनीमध्यें होणारा सर्ग पांच प्रकारचा आहे. मनुष्यांचा सर्ग एकप्रकारचाच आहे. ब्राह्मणादि हा त्याचा पोटभेद आहे, मुख्य नव्हे; हें सुचविण्याकरितां येथें एकच मनुष्यसर्ग सांगितला आहे. कारण पशु, पक्षी, सर्प इत्यादिकांच्या शरीरांचा निरनिराळा आकार जसा स्पष्ट दिसतो तसा मनुष्यांमध्यें दिसत

नाहीं. तर सर्व मनुष्यांची शरीरें एकसारखींच असतात. येणेंप्रमाणें सर्व भौतिक सर्ग संक्षेपतः सांगितला. चेष्टयुक्त असा जो अन्त्य अवयवी त्यास शरीर असें म्हणतात. ज्याच्या अकारामध्यें फिरून विलक्षण बदल होत नाहीं त्यास अन्त्य अवयवी म्हणतात. जसें–मनुष्य, पक्षी, घट, वस्त्र, दौत, इत्यादि. मनुष्य, पक्षी इत्यादि अंत्य अवयवींमध्यें चेष्टा आहे. यास्तव त्यास शरीर असें ह्मणतां येतें. पण घट, वस्त्र इत्यांदिकांमध्यें चेष्टा नसते. यास्तव त्यांस शरीर असें जरी म्हणतां येत नाहीं तरी 'स्थावर पदार्थ' असें म्हणता येतें. सारांश घटादि चेष्टारहित अंत्य अवयवींची स्थावरयोनींमध्यें गणना करावी. ५३

कौ० सारः–हा जो वर सांगितलेला सर्ग त्याचेही उर्ध्व, मध्य व अधोभावानें तीन प्रकार होतात. व त्याचे हे असे तीन प्रकार होण्याचें कारण चैतन्याचा उत्कर्ष व निकर्ष यांचा कमी–अधिकपणा हेंच आहे. असें आतां सांगतात:—

ऊर्ध्वं सत्त्वविशालस्तमोविशालश्च मूलतः सर्गः ।
मध्ये रजोविशालो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तः ॥ ५४ ॥

अन्वयः—अयं ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तः सर्गः उर्ध्वं सत्त्वविशालः मूलतः तमोविशालः च मध्ये रजोविशालः अस्ति ॥ ५४ ॥

अर्थः–हा ब्रह्मादिस्तंबपर्यंत सर्ग ऊर्ध्व सत्त्वबहुल, खालीं तमोबहुल व मध्यभागीं रजोबहुल आहे. ॥ ५४ ॥

कौ० सारः—ऊर्ध्वं सत्त्वविशालः--भुवर्लोकांपासून सत्यलोकापर्यंत जे ऊर्ध्व लोक आहेत ते सर्व सत्त्वबहुल आहेत. म्हणजे त्यांत सत्त्वगुण अधिक आहे. मूलतः तमोविशालः–पशु, मृग इत्यादि स्थावरान्त जे अधो लोक आहेत ते सर्व तमोबहुल आहेत. म्हणजे त्यांमध्यें तमोगुण अधिक आहे. कारण त्या लोकांमध्यें म्हणजे त्या प्राण्यांमध्यें तमोगुणाचें कार्य जो मोह तो अधिक असतो. सप्तद्वीपें व समुद्र यांनीं युक्त असा जो हा भूलोक त्यास मध्यलोक असेंही ह्मणतात. हा लोक म्हणजे यांतील प्राणी रजोगुणी आहेत. कारण धर्म व अधर्म यांच्या अनुष्ठानांत ते तत्पर असतात व त्यामुळें त्यांस दुःख फार होतें. दुःख हें रजोगुणाचें कार्य आहे हें प्रसिद्धच आहे. पण या सर्व लोकस्थितीची मर्यादा कोठून कोठपर्यंत आहे. तें "ब्रह्मादिस्तंबपर्यंत" या पदांनीं थोडक्यांत सांगितलें आहे. स्तंब या शब्दानें वृक्षादि सर्व स्थावर पदार्थांचा संग्रह होतो. ५४.

कौ० सारः—येणेंप्रमाणें सर्गाचें वर्णन करून आतां तो दुःखरूप आहे असें सांगतात. कारण तो दुःखरूप आहे असें निश्चयपूर्वक समजल्यानंतरच त्याच्याविषयीं वैराग्य उत्पन्न होत असतें व वैराग्य हें मोक्षाचें मुख्य साधन आहेः—

तत्र जरामरणकृतं दुःखं प्राप्नोति चेतनः पुरुषः ।
लिङ्गस्याविनिवृत्तेस्तस्माद्दुःखं स्वभावेन ॥ ५५ ॥

अन्वयः–तत्र चेतनः पुरुषः जरामरणकृतं दुःखं प्राप्नोति । कुतः । लिंगस्य अविनिवृत्तेः । तस्मात् स्वभावेन दुःखम् ॥ ५५ ॥

अर्थः—शरीरादिकांमध्यें हा चेतन पुरुष जरामरण इत्यादिकांमुळें होणाऱ्या दुःखास प्राप्त होतो. कारण लिंग पुरुषाहून भिन्न आहे असें न समजल्यामुळें त्यास हें दुःख होत असतें. तस्मात् हें सर्व स्वभावतःच दुःख आहे. ॥ ५५ ॥

कौ०सारः—प्रत्येक प्राण्याचें निरनिराळें प्राक्तन असल्यामुळें त्यास सुखदुःखादि विचित्र भोग भोगावे लागतात. म्हणजे कित्येक मनुष्यांस केवल दुःखच होतें. कित्येकांस थोडें दुःख व फार सुख मिळतें. कित्येकांस दुःख मुळींच भोगावें लागत नाहीं तर त्या पुण्यवानास केवल सुखच मिळतें. सारांश यांप्रमाणें मनुष्यांस प्राक्तनानुरूप प्राप्त होणाऱ्या सुखदुःखामध्यें जरी विचित्रता (निरनिराळेपणा) आढळत असली तरी त्या सर्वांस जरा, मरण, रोग इत्यादिकांच्या योगानें होणारें दुःख एक सारिखेंच होत असतें. त्यामध्यें कोणत्याही प्रकारें अंतर पडत नाहीं. फार काय पण किड्यासारिखा एकादा क्षुद्र प्राणीही मरणास कसा भीत असतो हें सर्वांनीं पाहिलेलेंच असतें. मरण दुःखरूप असतें म्हणूनच त्याच्याविषयीं प्राण्यास इतकें दुःख होतें, हें उघड आहे. अर्थात् दुःख हें भयाचें कारण आहे. मरणाची सर्वांस भीति वाटते व त्यामुळें मरण हें दुःख आहे असें ठरतें. मरणाप्रमाणेंच वृद्धपणा, व्याधि इत्यादिकांचेंही प्राण्यास भय वाटतें. व त्यामुळें सर्वही भयंकर अवस्था दुःखरूप आहेत हे निर्विवाद आहे. कोणी म्हणेल कीं—कायहो, दुःखादि भाव हे प्रकृतीपासून झालेले बुद्धीचे गुण आहेतना ? मग ते चेतन

जो पुरुष त्याच्याशीं संबंध कसे ठेवितात ? या प्रश्नाचें उत्तर असें—पुरि शेते म्हणजे जो लिंगशरीरामध्यें रहातो तो पुरुष अशी पुरुषशब्दाची व्युत्पत्ति आहे. लिंगशरीराशीं सुखदुःखादि भावांचा संबंध असतो व पुरुषाचाही संबंध होतो. त्यामुळें चेतन पुरुषही परंपरेनें सुखदुःखादिकांशीं संबद्ध होतो. पण लिंगाशीं संबंध ठेवणारें दुःख पुरुषाशीं काय म्हणून संबंध ठेवितें ? असें कोणी विचारील; यास्तव पुरुष व दुःख यांच्या संबंधाचें कारण सांगितलें पाहिजे. लिंग पुरुषाहून भिन्न आहे; असें न समजल्यामुळें लिंगाचे जे धर्म ते आत्म्याचेच आहेत असें पुरुष खोटेंच समजतो. सारांश, वस्तुतः आत्म्याचा व सुखदुःखादिकांचा कांहींएक संबंध नसतां केवळ अविवेकामुळें तो आहेसा भास होतो. किंवा " **लिंगस्याविनिवृत्तेः** " या पदांचा 'लिंगस्य आ विनिवृत्तेः' असा पदच्छेद करावा. म्हणजे लिंग पुरुषाहून अगदीं भिन्न आहे असें समजेपर्यंत ही पूर्वोक्त दुःखःप्राप्ति होते, असा त्याचा अर्थ होईल. असा अर्थ केल्यानें दुःखप्राप्तीची अवधि समजते. वर सांगितलेला पहिला अर्थ करितांना अन्वयांत लिहिल्याप्रमाणें—लिंगस्य अविनिवृत्तेः—असा पदच्छेद केला होता, हें संस्कृतज्ञ मार्मिकांस निराळें सांगावयास नकोच. सारांश, ही सर्व सृष्टि स्वभावतःच दुःखरूप आहे. ५५.

कौ० सारः—या वर सांगितलेल्या सर्गाचें कारण काय हा एक मोठा वादग्रस्त विषय आहे. यास्तव त्याचा निर्णय करितातः—

इत्येष प्रकृतिकृतो महादादिविशेषभूतपर्यन्तः ।
प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थ इव परार्थ आरम्भः ॥ ५६ ॥

अन्वयः—इति एषः प्रकृतिकृतः महदादिविशेषभूतपर्यन्तः प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थे इव परार्थे आरंभः भवति ॥ ५६ ॥

अर्थः—असा हा महात्तत्त्वापासून विशेषभूतांपर्यंत प्रकृतीनें केलेला सर्ग आहे. प्रत्येक पुरुषाच्या मोक्षाकरितां, जसा कोणी एकादा स्वतः करितां करितो त्याप्रमाणें दुसऱ्या करितां केला जाणारा असा हा सर्ग आहे. ॥ ५६ ॥

कौ० सारः—ज्याचा आरंभ केला जातो त्यास आरंभ असें म्हणावें.

अर्थात् आरंभ म्हणजे सर्ग. महत्तत्त्व, अहंकार इत्यादिकांपासून आकाशादि विशेष भूतांपर्यंत हा सर्व सर्ग प्रकृतीनें केला आहे. यास ईश्वरानें केलें, असें म्हणणें युक्त नव्हे. तसेंच याचें उपादान कारण ब्रह्म आहे, असें म्हणणेंही युक्त नव्हे. बरें, तो कारणावांचूनच झाला आहे असें म्हणावें, तर तेंही युक्त नव्हे; कारण हा सर्ग कारणावाचूनच झाला आहे, असें म्हटल्यास तो एकतर सतत राहील किंवा मुळींच उत्पन्न होणार नाहीं. पण यांतील एकही म्हणणें अनुभवावरून खरें ठरत नाहीं. कारण त्याची उत्पत्ति व नाश होतात हें अनेक प्रमाणांवरून सिद्ध होतें व "तो मुळीं नाहींच" असाही कोणाचा अनुभव नाहीं; तर त्याच्या उलट "हा सर्ग आहे" असाच सर्वांचा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. तस्मात् तो निष्कारण आहे असें समजणें अयोग्य होय. बरें; ब्रह्म हें त्याचें उपादान कारण आहे व त्याच्यापासून हा सर्गरूपी परिणाम होतो असें म्हणावें, तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण चैतन्यरूप, अपरिणामी ब्रह्माचा परिणाम होणें अशक्य आहे. बरें प्रकृतीस चालविणारा असा जो ईश्वर त्या ईश्वराकडून अधिष्ठित अशा प्रकृतीनें हा सर्ग केला आहे, म्हणून म्हणावें तर तेंही अयोग्य आहे. कारण व्यापारशून्य असा ईश्वर प्रकृतीचा अधिष्ठाता (अध्यक्ष, प्रेरक, चालक) होऊं शकत नाहीं. व्यापार न करणारा सुतार तासणी, किंकरें, करवत इत्यादिकांचा अधिष्ठाता होऊं शकत नाहीं, हें सर्वांस ठाऊक आहे. तस्मात् हा सर्ग कारणावांचूनच झाला आहे, हा स्वभाववाद्यांचा पहिला पक्ष; ह्याचें ब्रम्ह उपादान कारण आहे, हा वेदांत्यांचा दुसरा पक्ष व ईश्वराकडून अधिष्ठित अशा प्रकृतीनें यास निर्माण केलें आहे, हा तिसरा पातंजलपक्ष अनुपपन्न आहे. पण आतां यावर अशी एक शंका येते कीं— प्रकृतीनें केलेला असा जर हा सर्ग असेल, तर त्याचा नाश कधींच होणार नाहीं. कारण ही प्रकृति नित्य प्रवृत्तिशील आहे. तेव्हां तिची प्रवृत्ति सतत चालल्यामुळें सर्गही नित्य होईल. व त्यामुळें कोणीही पुरुष मुक्त होणार नाहीं.—या शंकेचें समाधान करण्याकरितां कारिकेचा "प्रतिपुरुष०" इत्यादि उत्तरार्ध प्रवृत्त झाली आहे. ज्याप्रमाणें भाताची इच्छा करणारा पुरुष तो शिजविण्याकरितां प्रवृत्त होतो व भात शिजल्यावर पाकक्रियेपासून निवृत्त होतो, त्याप्रमाणें प्रत्येक पुरुषास मुक्त करण्याकरितां प्रवृत्त झालेली प्रकृति ज्या पुरुषास मुक्त करिते त्याच्याच ठिकाणीं पुनः प्रवृत्त होत नाहीं. व ही प्रकृतीची प्रवृत्ति जरि वस्तुतः पर जो पुरुष त्याच्याकरितां होत असली तरी ती जणुं

काय प्रकृतीकरितांच आहे असें वाटतें. म्हणजे प्रकृति ही आपली प्रवृत्ति आपणाकरितांच आहे, दुसऱ्याकरितां नव्हे, असें समजून ती करीत असते. ५६.

कौ० सारः—पण यावर कोणी असें म्हणेल कीं, स्वार्थ असो कीं परार्थ असो, कशीही जरी प्रवृत्ति झाली तरी चेतन पुरुषच प्रवृत्त होतो, असेंच म्हटलें पाहिजे. कारण जड प्रकृति स्वतःकरितां किंवा दुसऱ्याकरितां प्रवृत्ति करूं शकणार नाहीं. यास्तव प्रकृतीचा अधिष्ठाता कोणी तरी चेतन पुरुषच असला पाहिजे. पण तो कोण हें ठरविणें जरा विचाराचें काम आहे. क्षेत्रज्ञ नामक जीव जरी चेतन असले, तरी ते प्रकृतीचे अधिष्ठाते होऊं शकत नाहींत. कारण त्यांना प्रकृतीच्या स्वरूपाचें ज्ञान नसतें. यास्तव सर्व अर्थांस पहाणारा व जाणणारा असाच कोणी तरी तिचा अधिष्ठाता असला पाहिजे; व तो ईश्वरच होय.—या आक्षपाचें समाधान या पुढील कारिकेंत केलें आहे.—

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य ।
पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य ॥ ५७ ॥

अन्वयः—अज्ञस्य क्षीरस्य यथा वत्सविवृद्धिनिमित्तं प्रवृत्तिः तथा प्रधानस्य अपि पुरुषविमोक्षनिमित्तं प्रवृत्तिः भवति ॥ ५७ ॥

अर्थः—जड दुधाची जशी वासराच्या वृद्धीकरितां प्रवृत्ति होते त्याप्रमाणें प्रधानाचीही पुरुषाच्या मुक्तीकरितां प्रवृत्ति होते. ॥ ५७ ॥

कौ० सारः—जड पदार्थही कांहीं उद्देशानें म्हणजे कांहीं प्रयोजन उद्देशून कार्यामध्यें प्रवृत्त होत असतात, असें आढळतें. उदाहरणार्थ मातेचें दूध घ्या. तें जड आहे हें आपणांस ठाऊक आहे. पण तें मुलाकरितां चलन या क्रियेमध्यें प्रवृत्त होत असतें असें आपण पाहतों. म्हणजे मूल समोर दिसतांच तें स्तनांतून बाहेर वाहूं लागतें. अथवा वत्स मोठें व्हावें म्हणून जड दूध जसें त्याच्या तोंडामध्यें पडण्याकरितां ओटींतून बाहेर पडतें,[1] त्याचप्रमाणें अचेतन प्रकृतिही पुरुषाच्या मोक्षाकरितां प्रवृत्त होते. आतां कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, वत्साच्या पुष्टीकरितां दुधाची जी प्रवृति होत असते ती

१ सांख्यांच्या या व असल्याच दुसऱ्याही अनेक दृष्टान्तांचें सयुक्तिक खंडन आचार्यांनीं शारीरक भाष्यांत फार उत्तम रीतीनें केलें आहे.

तरी ईश्वर त्यास प्रेरणा करितो म्हणूनच होते. यास्तव प्रकृतीच्या प्रवृत्तीस दुधाच्या प्रवृत्तीचा दृष्टांत देतां येत नाहीं. पण हें त्याचें ह्मणणें योग्य नाहीं. कारण विचार करून कोणतीही प्रवृत्ति करणारा जो असतो, तो स्वार्थ व कारुण्य यांतील कोणत्या तरी एका कारणामुळेंच प्रवृत्त होतो, असा नियम आहे. ह्मणजे जेथें जेथें बुद्धिपूर्वक प्रवृत्ति तेथें तेथें स्वार्थ किंवा कारुण्य असलें पाहिजे. त्यावांचून प्रवृत्ति होणें संभवनीय नाहीं. जगाच्या उत्पत्तीविषयीं जर पाहिलें तर ती कोणाच्या स्वार्थाकरितां किंवा कोणाच्या कारुण्यामुळें होत असते, असें ह्मणतां येत नाहीं. अर्थात् जगाच्या उत्पत्तीशीं स्वार्थ व कारुण्य यांचा संबंध नाहीं, असें ठरलें असतां बुद्धिपूर्वक कर्म करणाऱ्या पुरुषाचाही तिच्याशीं कांहीं संबंध नाहीं असें सहजच ठरतें. जगाच्या उत्पत्तीशीं कोणाच्याही स्वार्थाचा किंवा कारुण्याचा संबंध नाहींच, असें तुम्हीं कशावरून ठरवितां म्हणून म्हणाल तर सांगतों, उत्पन्नच न झालेल्या जीवाच्या स्वार्थादिकाचा तिच्याशीं संबंध असणें तर अशक्यच आहे. ईश्वराविषयीं मात्र विचार केला पाहिजे. पण त्याच्या सर्व इच्छा परिपूर्ण झालेल्या असताता ह्मणूनच त्यास आप्तकाम असें ह्मणतात. अशा निस्पृह भगवानाचा जग निर्माण करण्यांत कांहीं स्वार्थी उद्देश असावा अशी कल्पना करणेंही अज्ञान आहे. बरें जीवांवर करुणा करण्याकरितां तो या सृष्टिकर्मांत प्रवृत्त होत असेल ह्मणून ह्मणावें तर तेंही सयुक्तिक दिसत नाहीं. कारण सृष्टीच्या पूर्वीं जीवांचीं इंद्रियें, शरीरें इत्यादि उत्पन्न झालेलीं नसल्यामुळें दुःखाचा लेशही त्यांस अनुभवावा लागत नाहीं. शरीरेंद्रियांवांचून सुखदुःखादि भोग घडत नाहींत हें सर्वांस ठाऊक आहे. तेव्हां ईश्वरास करुणा येण्याचें कारण काय? कोणालाही झालें तरी दुसऱ्याचें दुःख पाहूनच करुणा येत असते. बरें, सृष्टीनंतर दुःखी प्राण्यांस पाहून ईश्वरास करुणा आली म्हणून म्हणावें, तर कारुण्यामुळें सृष्टी व सृष्टीमुळें कारुण्य असा अन्योन्याश्रय दोष येतो व त्याचें निवारण करणें अशक्य आहे. शिवाय दुसरें असें कीं, दुःखी प्राण्यांस पाहून ज्यास करुणा आली आहे, असा ईश्वर सृष्टि करितो, असें जर म्हटलें, तर करुणेमुळें प्रवृत्त झालेला ईश्वर सुखी प्राण्यांसच उत्पन्न करील. सुखी, दुःखी, सुखी व दुःखी, अति सुखी, अति दुःखी, इत्यादि आपणांस जसे आज दिसत आहेत तसा त्यांस तो कधींही उत्पन्न करणार नाहीं. बरें, प्राण्यांचीं

विचित्र कर्में विचित्र सृष्टीस कारण होतात म्हणून म्हणावें तर विचारपूर्वक प्रवृत्ति करणारा हा त्यांचा अधिष्ठाता न झाला तरच बरें, असें ह्मणण्याचा प्रसंग येतो. कारण तो जरी कर्मांचा अधिष्ठाता न झाला तरी त्या जड कर्मांची प्रवृत्ति, त्यांस फलच द्यावयाचें असल्यास आपोआप होईल. बरें तीं जड असल्यामुळें त्यांची प्रवृत्ति झाली नाहीं, तर त्यांतही लाभच आहे. कसा म्हणाल तर सांगतों. प्रवृत्तीच झाली नाहीं कीं शरीर, इंद्रियें, विषय इत्यादि तिचीं कार्येंही होणार नाहींत. व शरीरादिकांच्या अभावीं दुःखही होणार नाहीं. म्हणजे जड कर्मांची प्रवृत्ति न झाल्यास दुःखाभावरूप परम फल आपोआप सिद्ध होईल. यास्तव स्वार्थ किंवा कारुण्य यांनीं प्रेरित होणारा बुद्धिपूर्वकारी ईश्वर कर्मांचा अधिष्ठाता न होईल तरच बरें! सारांश यांतील कोणताही पक्ष ग्राह्य वाटत नाहीं. आतां आमच्या या प्रकृतीविषयीं पाहिलें तर ती घडघडित अचेतन असल्यामुळें तिची प्रवृत्ति स्वार्थाकरितां होते किंवा कारुण्यामुळें होते असें कोणालाही ह्मणतां येणार नाहीं. त्यामुळें वरील दोष येत नाहींत. दुसऱ्या-करितां तिची प्रवृत्ति होते हें म्हणणें कसें सयुक्तिक आहे, तें आम्हीं वत्साच्या पुष्टीकरितां प्रवृत्त होणाऱ्या जड दुधाचा दृष्टांत देऊन स्पष्ट केलें आहे. ५७.

कौ० सारः—प्रकृति स्वार्थाप्रमाणेंच परार्थ प्रवृत्त होते, असें जें वर सांगितलें आहे त्याचीच उदाहरण देऊन अधिक फोड करितातः—

औत्सुक्यनिवृत्त्यर्थं यथा क्रियासु प्रवर्तते लोकः ।
पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तद्वदव्यक्तम् ॥ ५८ ॥

अन्वयः—लोकः औत्सुक्यनिवृत्त्यर्थं यथा क्रियासु प्रवर्तते तद्वत् पुरुषस्य विमोक्षार्थं अव्यक्तं प्रवर्तते ॥ ५८ ॥

अर्थः—सामान्य व्यावहारिक प्राणी आपली इच्छा पूर्ण करून घेण्याकरितां जसा कर्मांमध्यें प्रवृत्त होतो त्याप्रमाणें, पुरुषाच्या मोक्षा-करितां अव्यक्त प्रवृत्त होतें. ॥ ५८ ॥

कौ० सारः—औत्सुक्य असा कारिकेंत शब्द आहे. त्याचा इच्छा असा अर्थ आहे. कोणतीही इच्छा इष्ट पदार्थांची प्राप्ति झाली असतां निवृत्त होते, हें सर्वांस ठाऊक आहे. प्राणी ज्याची इच्छा करितो तो पदार्थ स्वार्थ होय. कारण कोणत्याही फलाचें लक्षण 'इष्ट पदार्थ' हेंच असतें. ह्मणजे

आपण जें एकादें फल इच्छितों तो आपणांस इष्ट असाच पदार्थ असतो. असो; सामान्य लोक आपल्या इष्ट वस्तूकरितां जसे प्रवृत्त होतात त्याप्रमाणें हें अव्यक्त पुरुषाच्या मुक्तिकरितां प्रवृत्त होतें. येथें अव्यक्ताच्या परार्थ प्रवृत्तीस लोकांच्या स्वार्थी प्रवृत्तीचा दृष्टांत दिला आहे. ५८.

शंका:—बरें असो; पुरुषार्थ प्रकृतीचा प्रवर्तक आहे, एवढें एक आह्मी कबूल करितों. पण तिची निवृत्ति कशी होणार ?

समाधान:—सांगतों. चित्त देऊन ऐक:—

रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।
पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाश्य निवर्तते प्रकृतिः ॥ ५९ ॥

अन्वय:—यथा नर्तकी रंगस्य समीपे आत्मानं दर्शयित्वा नृत्यात् निवर्तते तथा प्रकृति: पुरुषस्य समीपे आत्मानं प्रकाश्य निवर्तते ॥ ५९ ॥

अर्थ:—ज्याप्रमाणें नाचणारी स्त्री प्रेक्षकांपुढें आपले हावभाव दाखवून नाचापासून निवृत्त होते, त्याप्रमाणें प्रकृति पुरुषापुढें आपलें स्वरूप व्यक्त करून प्रकाशनक्रियेपासून निवृत्त होते. ॥ ५९ ॥

कौ० सार:—मूळ कारिकेंत "रंगस्य" असा शब्द आहे. त्याचा खरा (वाच्य) अर्थ रंगभूमि असा आहे. पण रंगभूमि जड असल्यामुळें तिला नाचणारी आपला नाच दाखवील हें मुळींच शक्य नाहीं. यास्तव रंग शब्दाचा लक्षणावृत्तीनें 'रंगभूमींतील प्रेक्षक' असा अर्थ समजावा. ती—मी शब्द, स्पर्श इत्यादि रूपानें परिणाम पावलेली असल्यामुळें पुरुषाहून भिन्न आहें—असें पुरुषास कळविते व हें तिचें काम संपलें कीं ती स्वतः पुनरपि त्या पुरुषाच्या पुढें जात नाहीं, ५९.

शंका:—प्रकृति पुरुषाकरितां प्रवृत्त होते, असें जें तुमचें ह्मणणें आहे तें आह्मांस मान्य आहे. पण ज्याच्यावर प्रकृतीनें उपकार केला आहे अशा पुरुषापासून तिला कांहीं तरी उलट फल अवश्य मिळालें पाहिजे. ह्मणजे व्यवहारांत ज्याप्रमाणें एकाद्या धन्यानें केलेली आज्ञा अक्षरशः पाळून एकादी दासी त्याची सेवा करिते व त्या सेवेचें तिला त्या आज्ञा करणाऱ्या धन्यापासून फल मिळतें, त्याप्रमाणें प्रकृतीसही कांहीं फल अवश्य मिळालें पाहिजे. अर्थात तिची प्रवृत्ति परार्थ आहे हें म्हणणें व्यर्थ होय.

समाधानः—

नानाविधैरुपायैरुपकारिण्यनुपकारिणः पुंसः ।
गुणवत्यगुणस्य सतस्तस्यार्थमपार्थकञ्चरति ॥ ६० ॥

अन्वयः—उपकारिणी गुणवती प्रकृतिः नानाविधैः उपायैः अनुपकारिणः अगुणस्य अपि सतः तस्य पुंसः अर्थं अपार्थकं चरति ॥ ६० ॥

अर्थः—उपकार करणारी व गुणवाली अशी ही प्रकृति अनेक प्रकारच्या उपायांनीं उपकार न करणाऱ्या व निर्गुण अशाही या पुरुषाकरितां व्यर्थ प्रवृत्त होते. ॥ ६० ॥

कौ० सारः—ज्याप्रमाणें एकादा गुणवान् व उपकारी चाकर निर्गुण व त्यामुळेंच अनुपकारी अशा स्वामीची, आपणांस याच्यापासून कांहीं लाभ होणार नाहीं असें ठाऊक असूनही एकनिष्ठेनें सेवा करितो, त्याप्रमाणें ही प्रकृति मोठी उदार, गुणयुक्त व परोपकारी असल्यामुळें निर्गुण व अनुपकारी अशा ही पुरुषाची फलाची इच्छा न करितां उगीच सेवा करिते. म्हणजे ही खरोखरच पुरुषाकरितां प्रयत्न करिते. आपल्याकरितां नव्हे, ही गोष्ट सिद्ध झाली. ६०.

शंकाः—नाचणारी स्त्री सभासदांस आपलें नृत्य दाखवून त्या नृत्यापासून निवृत्त होते. व पुनः त्यांस नाच पहाण्याची इच्छा झाल्यास ती पुनरपि त्यांच्यापुढें येऊन नाचूं लागते, असें आपण पाहतों. त्याप्रमाणें ही प्रकृतिही पुरुषास आपलें स्वरूप दाखवून एकदा जरी निवृत्त झाली असली तरी ती पुनः त्याच्याकरितां प्रवृत्त होईल.

समाधानः—

प्रकृतेः सुकुमारतरं न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति ।
या दृष्टास्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य ॥ ६१ ॥

अन्वयः—प्रकृतेः सुकुमारतरं न किंचित् अस्ति इति मे मतिः भवति । या दृष्टा अस्मि इति पुनः पुरुषस्य दर्शनं न उपैति ॥ ६१ ॥

अर्थः—प्रकृतीहून अधिक लाजाळु दुसरें कोणीही नाहीं असें

मला वाटतें. कारण ही प्रकृति मला पुरुषानें पाहिलें असें समजून पुनरपि त्याच्यासमोर येत नाहीं. ॥ ६१ ॥

कौ० सार:—सुकुमारतर म्हणजे अतिशय लाजाळु; जिला परपुरुषानें आपणास पाहिलेलें सहन होत नाहीं अशी. जिचें नखही सूर्याच्या दृष्टी पडत नाहीं अशी एकादी कुलीन स्त्री स्वभावत:च अतिशय लाजरी व त्यामुळें फारशी कोठें बाहेर न पडणारी व अस्ताव्यस्त न रहाणारी असते. पण असें असूनही जर कधीं प्रमादानें तिच्या अंगावरील पदर खालीं पडला व त्यावेळीं तिला कोणी परपुरुषानें पाहिलें तर तिला मरणप्राय दुःख होतें. व पुढें ती इतकी सावध होऊन रहाते कीं तिला दुसरा कोणीही पाहूं शकत नाहीं. आमची प्रकृति तर असल्या कुलस्त्रीपेक्षांही अधिक लाजरी आहे. त्यामुळें मला विवेकानें पाहिलें आहे, असें तिला कळतांच ती पुनरपि त्याच्यासमोर येतच नाहीं. ६१.

शंका:—पुरुष जर तुम्ही म्हणतां तसा निर्गुण व अपरिणामी असेल तर त्याचा मोक्ष कसा होणार ? कारण मोक्ष या शब्दांतील मूळ धातु "मुच्" आहे व "बंध सुटणें" हा त्याचा अर्थ आहे; पण ज्यास बंध असें ह्मणतात त्या वासनासह क्लेश व कर्में यांच्या आशयांस अपरिणामी पुरुषाचे ठायीं थारा मिळणें अशक्य आहे. त्यामुळेंच प्रेत्यभाव हें ज्याला दुसरें नांव आहे, असा संसारही याला करावा लागत नाहीं. कारण प्रेत्यभाव म्हणजे परलोकीं जाणें. पण आत्मा निष्क्रिय आहे. निष्क्रिय म्हणजे क्रियाशून्य. तेव्हां तो परलोकीं कसा जाणार ? तस्मात् "पुरुषाच्या मोक्षाकरितां प्रकृति प्रयत्न करिते" हें म्हणणें व्यर्थ आहे.

समाधान:—होय, तुम्ही म्हणतां तसाच कांहींसा प्रकार आहे व तो कसा तें आतां सांगतों:—

तस्मान्न बध्यतेऽसौ न मुच्यते नापि संसरति कश्चित् ।
संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः ॥ ६२ ॥

अन्वय:—तस्मात् असौ न बध्यते न मुच्यते तथा कश्चित् न संसरति । नानाश्रया प्रकृतिः संसरति, बध्यते, मुच्यते च ॥ ६२ ॥

अर्थ:—त्यामुळेंच हा पुरुष बद्ध होत नाहीं, मुक्त होत नाहीं व

कोणी संसारही करीत नाहीं. तर अनेकांचा आश्रय करणारी ही प्रकृति संसार करिते, बद्ध होते व मुक्त होते. ॥ ६२ ॥

कौ० सारः—कोणी पुरुष बद्ध होत नाहीं, कोणी संसार करीत नाहीं व कोणी मुक्तही होत नाहीं, हें अगदीं खरें आहे. तर मग हें सर्व कोण करितें, म्हणून म्हणाल तर सांगतों. अनेक पदार्थांचा आश्रय करून प्रकृतिच बद्ध होते, संसार करिते व मुक्त होते. पण व्यवहारांत सेवकांचा जय किंवा पराजय झाला असतां त्याचा आरोप स्वामीच्याठायीं करितात. म्हणजे श्रीरामाच्या किंवा छत्रपति शिवाजीच्या वानरांचा किंवा मावळ्यांचा जय झाला असतां श्रीरामाचा किंवा छत्रपतींचा जय झाला असें म्हणतात, व रावणाच्या राक्षसांचा किंवा औरंगजेबाच्या सरदारांचा पराजय झाला असतां रावणाचा किंवा बादशहाचा पराजय झाला, असें म्हणतात. कारण सेवक स्वामीच्या आश्रयानें रहात असल्यामुळें स्वामी त्यांच्या फलाचा व शोकलाभांचा भागीदार होतो. ह्या दृष्टांताप्रमाणेंच भोग व मोक्ष वस्तुतः जरी प्रकृतीच्या ठायीं रहात असले, तरी प्रकृति व पुरुष यांच्या विवेकाचें ग्रहण न झाल्यामुळें ते पुरुषाच्या ठायीं रहातात, असें उपचारानें म्हणतात. तात्पर्य, असें होणें [illegible] आहे, असें कोणालाही म्हणता येणार नाहीं. ६२.

प्रश्नः—बंध, संसार व मोक्ष हे प्रकृतीच्या ठायीं होतात, व त्यांचा अविवेकामुळें पुरुषाच्या ठायीं आरोप होतो असें जें तुमचें म्हणणें आहे, तें समजलें. पण प्रकृतीस हे कसे होतात ? म्हणजे त्यांचीं साधनें कोणतीं ?

उत्तरः—

रूपैः सप्तभिरेव तु बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः ।
सैव च पुरुषार्थं प्रति विमोचयत्येकरूपेण ॥ ६३ ॥

अन्वयः—प्रकृतिः सप्तभिः एव रूपैः पुरुषार्थं प्रति आत्मना आत्मानं बध्नाति च सा एव एकरूपेण विमोचयति ॥ ६३ ॥

अर्थः—प्रकृति धर्मादि सात भावांच्या योगानेंच पुरुषाच्या भोगास उद्देशून आपल्या हातूनच आपणास बांधून सोडिते व तीच पुनरपि तत्त्वज्ञानाच्या योगानें आपणास सोडविते. ॥ ६३ ॥

कौ० सार:—तत्त्वज्ञानास सोडिलें असता बाकी जे धर्म, अधर्म, ऐश्वर्य, अनैश्वर्य, वैराग्य, अवैराग्य व अज्ञान असे सात भाव रहातात, त्यांच्या योगानें प्रकृति पुरुषाच्या भोगाकरितां आपणच आपणास बांधून घेते व विवेकख्यातीच्या म्हणजेच तत्त्वज्ञानाच्या योगानें आपणच आपणास सोडविते. म्हणजे तत्त्वज्ञान झाल्यावर पुरुषाकरितां भोग व अपवर्ग करीत नाहीं. ॥ ६३ ॥

अशा प्रकारचें तत्त्व समजलें असतां कोणता लाभ होतो, तें सांगतात:—

एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम् ।
अविपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥ ६४ ॥

अन्वय:—एवं तत्त्वाभ्यासात् न अहं अस्मि । न मे अस्ति इति अपरिशेषं, अविपर्ययात् विशुद्धं, केवलं, ज्ञानं उत्पद्यते ॥ ६४ ॥

अर्थ:—अशा प्रकारें तत्त्वाचा अभ्यास केल्यानें मी क्रियारहित आहें. मी कर्ता नाहीं, व माझें कोणी नाहीं; असें निःशेष, विपर्ययरहित, अति शुद्ध व केवळ ज्ञान उत्पन्न होतें. ॥ ६४ ॥

कौ० सार:—तत्त्व हा ज्ञानाचा विषय आहे. पण त्यावरून त्याचेविषयीं जें ज्ञान त्याचाहि "तत्त्वाभ्यासात्" तेथील तत्त्व या शब्दावरून बोध होतो. म्हणजे वर सांगितलेल्या प्रकारचें जें तत्त्व तद्विषयक ज्ञानाच्या अभ्यासामुळें प्रकृति व पुरुष भिन्न आहेत, अशा प्रकारचें साक्षात् ज्ञान होतें. पण तो अभ्यास दीर्घकालपर्यंत एकसारखा मोठ्या आदरानें झाला पाहिजे. असल्या अभ्यासापासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानास सत्त्वपुरुषान्यतासाक्षात्कारिज्ञान असें ह्मणतात. ज्याच्याविषयीं आपण अभ्यास करितों त्याच्याच विषयींचा साक्षात्कार आपणास होतो, असा नियम आहे. आपला अभ्यास तत्त्वाविषयीं असल्यामुळें तो तत्त्वसाक्षात्कार करून देतो, हें योग्यच आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच या कारिकेंत ज्ञानास विशुद्ध असें विशेषण दिलें आहे. आतां हें ज्ञान विशुद्ध कसें म्हणून ह्मणाल, तर सांगतों. संशय व विपर्यय (विपरीत भाव) हे दोन ज्ञानाचे मल आहेत. पण त्या दोन्ही मलांनीं रहित असलेलें असें हें ज्ञान विशुद्ध होय. हा अर्थ "अविपर्ययात्" या पदावरून सिद्ध होतो. पण अविपर्ययात् येथें केवळ विपर्ययाचाच उल्लेख

आहे, संशयाचा नाहीं, असें म्हणाल तर त्याचें उत्तर सांगतों. स्वाभाविक रीत्या जी वस्तु एकरूप असते, ह्मणजे जिचें स्वरूप निश्चित असतें तिच्याविषयीं " ही अशी आहे कीं नाहीं " असें वाटलें कीं तोच संशय होतो. पण असल्या संशयांत सुद्धां विपर्यय आहे, म्हणजे संशयसुद्धां विपर्ययच आहे, कारण वस्तूचें भिन्न स्वरूप भासणें हेंच विपर्ययाचें लक्षण आहे. व तें संशयामध्येंही आढळतें. यास्तव केवल " अविपर्ययात् " असें म्हटल्यानें त्यांत संशयही येतो. संशय व विपर्यय यांचा तत्त्वसाक्षात्कारामध्यें गंधही नसतो, हें आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. सारांश साक्षात्काराचा विषय तत्त्व असल्यामुळें त्याच्याठायीं संशयादि मल राहूंच शकत नाहींत. आतां कोणी असें म्हणेल कीं अशा प्रकारच्या अभ्यासापासून जरी तत्त्वज्ञान झालें तरी अनादि जो मिथ्याज्ञानाचा संस्कार त्याच्या योगानें मिथ्याज्ञान उत्पन्न होईल. व त्यामुळें मिथ्या ज्ञानाच्या योगानें उत्पन्न होणारा संसार कधींही नष्ट होणार नाहीं; असें म्हणण्याची पाळी येईल. पण त्याचें उत्तर ' केवल ' या विशेषणानें दिलें आहे. केवल या शब्दाचा अर्थ विपर्ययानें मिश्रित न झालेलें, असा आहे. मिथ्या ज्ञानाचा संस्कार अनादि आहे हें खरें, पण तत्त्वाविषयीं साक्षात्कार करविणाऱ्या व सादि अशा या तत्त्वज्ञानाच्या वासनेनें त्याचा उच्छेद होणें शक्य आहे. तत्त्वाकडे झुकणें, तत्त्वाकडे ओढा असणें, हा बुद्धीचा स्वभावच आहे. याविषयीं केवल बाह्य पदार्थांस पहाणाऱ्या अनात्मज्ञ पुरुषांनीं असें ह्मटलें आहे—

निरुपद्रवभूतार्थस्वभावस्य विपर्ययैः
न बाधो यत्नवत्त्वेऽपि बुद्धेस्तत्पक्षपाततः ॥ इति ।

याचा सारांशः—विशेष दोषांनीं युक्त असलेल्या मिथ्या ज्ञानाच्या योगानें दोषादि प्रतिबंधविरहित व सत्यरूप अशा वस्तूचा बाध होत नाहीं. कारण, बुद्धि त्या सत्यार्थाचाच पक्षपात करिते. ह्मणजे सत्यार्थाकडेच तिचा ओढा असतो. असो; दीर्घ काल, निरंतर व सत्कारपूर्वक केलेल्या अभ्यासामुळें प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाचें स्वरूप ' नास्मि, न मे, नाहं ' या शब्दांनीं सांगितलें आहे. ' नास्मि ' या शब्दांनीं आत्म्याच्या ठिकाणच्या हरएक क्रियेचा निषेध केला आहे. कारण अस्मि यामध्यें असलेला जो अस् धातु तो क्रियेचा वाचक आहे. यास प्रमाण—कृभ्वस्तयः क्रियासामान्यवचनाः—ह्मणजे कृ, भू व अस् हे तीन धातु सामान्यतः क्रिया दाखवितात. अर्थात् कोणतीही

क्रिया हा त्याचा अर्थ आहे. असो; सारांश, अध्यवसाय, अभिमान, संकल्प, आलोचन व दुसरेही सर्व आन्तर व बाह्य व्यापार आत्म्याच्या ठायीं नसतात, असें यावरून जाणावें. ज्याअर्थीं आत्म्याच्या ठायीं कोणत्याही प्रकारचा व्यापार नाहीं त्याअर्थीं मी नाहीं. अहं म्हणजे मी. हें कर्तृपद आहे. कारण मी जाणतों; मी होम करितों; मी देतों; मी भोग घेतों इत्यादि सर्व ठिकाणीं मी या पदानें कर्त्याचा बोध होतो. पण आत्मा क्रियाशून्य आहे असें समजलें असतां सर्व कर्तृत्वाचा अभाव होतो. यास्तव 'मी नाहीं' असें जें ह्मटलें आहे तें योग्यच आहे. मीहा कर्ता नसल्यामुळें माझेंही कांहीं नाहीं. कारण कर्ताच स्वामी होत असतो. पण आत्मा मुळीं कर्ताच जर नाहीं तर तो स्वामी तरी कसा होणार? तात्पर्य, तो जसा स्वभाविक कर्ता नव्हे तसा स्वभाविकपणें कोणाचा स्वामीही नव्हे. अथवा "मी नाहीं" याचा अर्थ असा करावा. मी पुरुष आहें. प्रसव होणें; परिणाम पावणें, हा ज्याचा स्वभाव आहे असा नव्हे. प्रसवधर्मी नसल्यामुळेंच "मी नाहीं" असें म्हणून आत्म्याचें अकर्तृत्व दाखविलेलें आहे. व अकर्ता असल्यामुळें तो स्वामीही नाहीं असें "माझें कांहीं नाहीं" या वाक्यानें सांगितलें आहे. कोणी म्हणेल कीं, अशा प्रकारचें हें सर्व समजलें तरी न समजलेला असा एकादा तरी पदार्थ रहात असेल व तेवढें तें अज्ञानही प्राण्यास बद्ध करील. पण हा प्रश्न येऊं नये म्हणूनच "अपरिशेषं" असें कारिकेंत म्हटलें आहे. आम्ही जें हें सर्व सांगितलें आहे त्याचें ज्ञान झालें असतां जाणण्यासारिखें असें कांहीं एक रहात नाहीं, व त्यामुळें त्याच्या अज्ञानानें बंधही उत्पन्न होत नाहीं. ६४.

कौ० सार:—अशा प्रकारचा तत्त्वसाक्षात्कार झाला असतां कोणता लाभ होतो तें सांगतातः—

तेन निवृत्तप्रसवामर्थवशात्सप्तरूपविनिवृत्ताम् ।
प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवदवस्थितः सुस्थः ॥ ६५ ॥

अन्वयः—तेन (तत्त्वसाक्षात्कारेण) प्रेक्षकवदवस्थितः सुस्थः पुरुषः निवृत्तप्रसवां अर्थवशात् सप्तरूपविनिवृत्तां प्रकृतिं पश्यति ॥ ६५ ॥

अर्थः—त्या तत्त्वसाक्षात्काराच्या योगानें प्रेक्षकाप्रमाणें राहिलेला सुस्थ पुरुष, प्रसवापासून निवृत्त झालेली व विवेकज्ञानरूप अर्थाच्या

सामर्थ्यामुळें जिचें धर्माधर्मादि सात प्रकारचें रूप निवृत्त झालें आहे, अशा प्रकृतीस पहातो. ॥ ६५ ॥

कौ. सार:—भोग व विवेकसाक्षात्कार हे दोन अर्थ प्रकृतीस निर्माण करावयाचे असतात. पण ते उत्पन्न झाल्यामुळें ज्ञानानंतर तिला उत्पन्न करण्यासारिखें असें कांहींएक रहात नाहीं. यास्तव तिला येथें " निवृत्तप्रसवा " म्हणजे प्रसवापासून निवृत्त झालेली असें म्हटलें आहे. आतां " अर्थवशात्सप्तरूपविनिवृत्ताम् " या विशेषणाचें सार सांगतो. विवेकज्ञान हाच अर्थ. त्याच्या सामर्थ्यामुळें जिचीं धर्म, अधर्म, अज्ञान, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य व अनैश्वर्य हीं सात रूपें निवृत्त होतात तिला सप्तरूपविनिवृत्ता म्हणतात. आत्मा व अनात्मा यांचा विवेक न झाला तरी केवळ प्रकृति, महत्तत्त्व इत्यादिकांच्या साक्षात्कारानेंच आपणास कृतकृत्य मानणारे कित्येक विरक्त असतात. पण ती त्यांची विरक्ति अतत्त्वज्ञानपूर्वकच असते. यास्तव तत्त्वज्ञानावांचून प्राप्त होणारी विरक्तीही तत्त्वज्ञानानें निवृत्त होते. कारण अतत्त्वज्ञान व तत्त्वज्ञान यांचा विरोध असल्यामुळें तत्त्वज्ञान उत्पन्न होतांच तें अतत्त्वज्ञानास नाहींसें करून सोडितें, व कारणाची निवृत्ति झाली असतां त्याच्या कार्यरूप अशा धर्मादि सातही रूपांची निवृत्ति होते. सारांश, अशा प्रकारच्या प्रकृतीस तो पहातो. आतां पुरुषाच्या अवस्थित व सुस्थ या दोन विशेषणांचें तात्पर्य सांगतों. अवस्थित ह्मणजे निष्क्रिय, क्रियाशून्य; व सुस्थ ह्मणजे राजस व तामस वृत्तींनीं कलुषित झालेल्या बुद्धीनें युक्त नसणारा; अशा बुद्धीशीं संबंध न ठेवणारा. विवेकसमयींही सात्त्विक बुद्धीशीं त्याचा थोडासा तरी संबंध असतोच. कारण त्यावांचून पुरुषास पूर्वोक्त प्रकृतीचें दर्शन घेतां येणार नाहीं. ६५.

शंका:—प्रकृतीस निवृत्तप्रसवा असें जें तुम्ही ह्मटलें आहे तें आम्हांस मान्य नाहीं. कारण भोग व विवेकसाक्षात्काररूपी प्रसव संयोगामुळें होत असतो असें तुम्हीच वर सांगितलें आहे. पण संयोग म्हणजे योग्यता होय. पुरुषाचें चैतन्य ही भोक्तृत्वयोग्यता, व प्रकृतीची जडत्व व विषयत्व ही भोग्यत्वयोग्यता आहे. पण या दोन्ही प्रकारच्या योग्यतेची निवृत्ति कधींच होत नसते. आतां—कांहीं कर्तव्यच न राहिल्यामुळें त्या दोन प्रकारच्या योग्यतेची

निवृत्ति होते—म्हणून म्हणावें, तर तसेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण एका शब्दाचा जरी अनुभव घेतला तरी त्याच्याच जातीच्या दुसऱ्या अनेक शब्दांचा जसा वारंवार भोग घेतात, त्याप्रमाणें एक कर्तव्य जरी केलें तरीतसलींच दुसरीं अनेक कर्तव्यें असल्यामुळें त्यांचीं निवृत्ति होणें अशक्य आहे.

समाधानः—

दृष्टा मयेत्युपेक्षक एको दृष्टाहमित्युपरमत्यन्या ।
सति संयोगेऽपि तयोः प्रयोजनं नास्ति सर्गस्य ॥ ६६ ॥

अन्वयः—मया दृष्टा इति एकः उपेक्षकः भवति । अहं दृष्टा अस्मि इति अन्या उपरमति । तयोः संयोगे सति अपि सर्गस्य प्रयोजनं न अस्ति ॥ ६६॥

अर्थः—मीं तिला पाहिलें असें ह्मणून पुरुष तिची उपेक्षा करितो. व मला त्यानें पाहिलें असें समजून प्रकृति आपल्या व्यापारापासून निवृत्त होते. आणि त्यामुळें त्यांचा संयोग जरी असला तरी सर्गाचें प्रयोजन रहात नाहीं. ॥ ६६ ॥

कौ० सारः—ज्या प्रकृतीनें विवेकसाक्षात्कार केलेला नाहीं ती शब्दादिविषयांचा उपभोग वारंवार खुशाल घेवो. पण जिनें विवेकख्यातीस उत्पन्न केलें आहे ती शब्दादिकांचा उपभोग कधींही होऊं देणार नाहीं. कारण विवेकसाक्षात्कार न झाल्यामुळेंच तर शब्दादि विषयांचा उपभोग होत असतो. ह्मणजे तेंच उपभोगाचें कारण आहे. अर्थात् बीज नसल्यास जसा अंकुर येत नाहीं, त्याप्रमाणें कारणरूप, बीजरूप अविवेक नसल्यास उपभोगरूपी कार्यही होत नाहीं. प्रकृतीपासून विकार पावलेले व सुखदुःखमोहरूप असे जे शब्दादि विषय, ते माझे आहेत असें समजून प्रकृतिपुरुषांचा विवेक झालेला नसल्यामुळें पुरुष (म्हणजे आत्मा) त्यांचा उपभोग घेतो. त्याचप्रमाणें ज्याला विवेकख्याति झालेली नसते असा पुरुष प्रकृतीची ही विवेकख्यातिसुद्धां मजकरितां आहे, असें अविवेकामुळें मानितो. पण ज्याला विवेकख्याति झाली आहे त्याचा शब्दादि विषयांशीं संसर्गच होत नसल्यामुळें तो त्यांचा भोगही घेऊं शकत नाहीं. त्याचप्रमाणें प्रकृतीहून अगदीं भिन्न असलेला पुरुष प्रकृतीची विवेकख्याति मजकरितां आहे असाही अभिमान करीत नाहीं. तसेच भोग व विवेक हे पुरुषार्थच प्रकृतीच्या

प्रवृत्तीस कारण होत असल्यामुळें व विवेकज्ञानानंतर ते पुरुषाकरितां नाहींत असें निश्चयपूर्वक ठरत असल्यामुळें ते पुनरपि प्रकृतीस प्रवृत्तीमध्यें योजीत नाहींत. अर्थात् विवेकज्ञान झाल्यावर सर्गाचें कांहीं प्रयोजनच रहात नाहीं. प्रकृतीस जें सृष्टि करावयास लावितें तें प्रयोजन होय. पण भोग व अपवर्ग हे पुरुषाकरितां नाहींत असें ठरल्यावर तें रहात नाहीं. ६६.

शंकाः—जीव तत्त्वसाक्षात्कार झाला असतां त्याच्या योगानेंच मुक्त होतो, असें जें तुमचें ह्मणणें आहे तें जर खरें असेल तर तत्त्वसाक्षात्कारानंतर मुक्त झालेल्या जीवाचें शरीर तत्काल मृत झालें पाहिजे हें उघड आहे. मग शरीरावांचून असणारा तो पुरुष प्रकृतीस कसा पाहील? कारण तत्त्वसाक्षात्कारानंतर प्रकृतीस तो पहातो, असें तुमचें ह्मणणें आहे. पण साक्षात्काराबरोबर पुरुषाचा प्रकृतीच्या ठिकाणचा अभिमान नष्ट होत असल्यामुळें प्रकृतीचें कार्य असा जो देह त्याचा पात होणेंच साहजिक आहे. व असा शरीरपात होइल तेव्हांच तो मुक्त होईल, त्यावांचून होणार नाहीं. तेव्हां शरीररहित असा पुरुष प्रकृतीस कसा पहाणार? बरें तत्त्वज्ञान जरी झालें तरी कर्में क्षीण झालेलीं नसल्यामुळें तो मुक्त होत नाहीं असें म्हणावें तर आम्ही त्यावर असें विचारतों कीं त्या कर्मांचा क्षय कसा होणार? भोगाच्या योगानें त्यांचा क्षय होईल असें म्हणाल, तर बरेंच झालें. तत्त्वसाक्षात्कारानें मोक्ष होतो असें जें तुमचें म्हणणें आहे, तें व्यर्थ ठरलें. अर्थात् तत्त्वज्ञान मोक्षाचें साधन नसल्यामुळें व्यक्त, अव्यक्त व ज्ञ यांच्या विज्ञानापासून उत्पन्न होणाऱ्या तत्त्वज्ञानाच्या योगानें मोक्ष होतो, हें ह्मणणें व्यर्थ आहे. अनेक जन्मांमध्यें अनेक कर्में झालेलीं असल्यामुळें ज्यांची संख्या करितां येत नाहीं; व ज्यांचा परिपाक होण्याची वेळ नियत (निश्चित) नाहीं अशा कर्मांच्या आशयाचा क्षय भोगानें होतो व त्यानंतर मोक्षप्राप्ति होते, हें म्हणणेंही केवळ मनोरथ आहे.

समाधानः—

सम्यग्ज्ञानाधिगमाद्धर्मादीनामकारणप्राप्तौ ।
तिष्ठति संस्कारवशाच्चक्रभ्रमिवद्धृतशरीरः ॥ ६७ ॥

अन्वयः—सम्यग्ज्ञानाधिगमात् धर्मादीनां अकारणप्राप्तौ चक्रभ्रमिवत् संस्कारवशात् धृतशरीरः तिष्ठति ॥ ६७ ॥

अर्थः—तत्त्वसाक्षात्कार प्राप्त झाला असतां, व धर्मादि कारणांची प्राप्ति झाली नसतां चक्राच्या भ्रमणाप्रमाणें पुरुष संस्कारांच्या योगानें शरीर धारण करून (सशरीरी) रहातो. ॥ ६७ ॥

कौ० सार:—तत्त्वाचा साक्षात्कार झाला असतां त्याबरोबर अनादि व ज्याच्या परिपाकाचा काल नियमित नाहीं असा कर्माशयसमूह भाजलेल्या बीजाप्रमाणें बीजभावास अपात्र होतो. म्हणजे त्याच्यामध्यें बीजपणा रहात नाहीं, व त्यामुळें उत्पत्ति, आयुष्य, उपभोग इत्यादि फल देण्यास तो समर्थ नसतो. क्लेशरूपी उदकाच्या वर्षावानें ओल्या झालेल्या बुद्धिभूमींत कर्मरूपी बीजें उगवतात. पण तत्त्वज्ञानरूपी प्रखर उन्हानें जिच्यामधील संपूर्ण क्लेशजल सुकवून सोडिलें आहे, अशा कोरड्या ठणठणीत बुद्धिभूमीमध्यें कर्मबीजें कशीं उगवणार ? हें सुचविण्याकरितांच " धर्मादिनां अकारणप्राप्तौ " असें कारिकेंत म्हटलें आहे. तत्त्वज्ञानानें धर्माधर्मादि सर्व जन्मादिकांचीं कारणें अकारणभावास प्राप्त होतात. म्हणजे तीं जन्मादिकांस कारण होत नाहींत. आतां ज्ञानानंतर शरीर कसें रहातें म्हणून म्हणाल तर सांगतों. तत्त्वज्ञान जरी झालें तरी संस्कारांमुळें तें राहूं शकतें. तें कसें म्हणून विचाराल तर दृष्टांत देऊन सांगतों. कुंभार चाक फिरवितो व त्यावर घटादि पदार्थ आपणास इच्छितसे करून घेतो. पुढें कुंभारानें ज्याच्या करितां तें फिरविलें होतें तें त्याचें कार्य जरी सिद्ध झालें, तरी चाक थांबत नाहीं. तर जोंपर्यंत त्याच्यामध्यें कुंभारानें दिलेल्या वेगाचा संस्कार असतो तोपर्यंत तें फिरत रहातें. व कालाच्या परिपाकामुळें जेव्हां त्याचा वेग नाहींसा होतो, तेव्हां तें थांबतें. या दृष्टांताप्रमाणें शरीरही तत्त्वज्ञानानंतर प्रारब्धकर्मांच्या रूपानें ज्यांचा परिपाक झाला आहे, अशा धर्माधर्मांच्या संस्कारांमुळें प्रारब्धकर्मांचा भोगानें क्षय होई तों रहातें. याविषयीं " भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा० " इत्यादि वेदान्त सूत्र व अनेक श्रुति प्रमाण आहेत. त्यांतील एकदोन मुख्य वाक्यांचें तात्पर्य असें, १ ज्यांना तत्त्वसाक्षात्कार झाला आहे असे ज्ञानी भोग भोगून प्रारब्धकर्मांचा नाश करितात, व त्यानंतर कैवल्यास प्राप्त होतात. २ ज्यास तत्त्वविवेक झाला आहे अशा पुरुषास प्रारब्ध कर्मांचा क्षय होईतोंच काय तो विलंब असतो. त्यांचा क्षय होतांच तो मुक्त होतो. असो; क्षीण होणाऱ्या

एक प्रकारच्या अविवेस संस्कार असें म्हणतात व त्यांच्या सामर्थ्यामुळेंच पुरुष शरीर धरून रहातो. ६७.

आतां—एक प्रकारच्या संस्कारामुळें पुरुष जरी शरीर धरून रहात असला तरी त्याचा मोक्ष कधीं होतो—तें सांगतात.

प्राप्ते शरीरभेदे चरितार्थत्वात्प्रधानविनिवृत्तेः ।
ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति ॥ ६८ ॥

अन्वयः—शरीरभेदे प्राप्ते सति प्रधानस्य चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तेः पुरुष ऐकान्तिकं च आत्यंतिकं इति उभयं कैवल्यं आप्नोति ॥ ६८ ॥

अर्थः—शरीरविनाश झाला असतां प्रधान कृतकृत्य होतें व त्यामुळें तें पुरुषापासून निवृत्त होतें आणि इतकें झालें असतां अवश्यंभावी व अविनाशी असें दोन्ही प्रकारचें कैवल्य पुरुषास प्राप्त होतें. ॥ ६८ ॥

कौ० सारः—जीं कर्में फलोन्मुख झालेलीं नसतात त्यांच्या आशयाचा बीजभाव तत्त्वज्ञानरूप अग्नीनें जळून जातो. आशय म्हणजे सूक्ष्मरूपें. पण त्यांच्या विपाकास आरंभ झाला आहे म्हणजे जीं फलोन्मुख झालीं आहेत, अशा कर्मांचा क्षय त्यांच्या फलांचा उपभोग घेतला असतां होतो. आणि याप्रमाणें दोन्ही प्रकारच्या कर्मांचा क्षय झाला असतां शरीराचा पात होतो. भोग व अपवर्ग हे दोन्ही पुरुषार्थ केल्यामुळें प्रधान कृतकृत्य होतें व नंतर तें त्या पुरुषाच्या समोर उभेंही रहात नाहीं. आणि असें झालें असतां अवश्य होणारें व नित्य असें कैवल्य पुरुषास प्राप्त होतें. आध्यात्मिकादि त्रिविध दुःखांचा नाश होणें हेंच कैवल्य होय. ६८.

कौ०सारः—येथवर सांख्यतत्त्वांचें सप्रमाण प्रतिपादन केलें. पण आतां या शास्त्रावर जिज्ञासूंची अत्यंत श्रद्धा बसावी म्हणून हें शास्त्र परम ऋषीनें केलेलें आहे असें सांगतातः—

पुरुषार्थज्ञानमिदं गुह्यं परमर्षिणा समाख्यातम् ।
स्थित्युत्पत्तिप्रलयाश्चिन्त्यन्ते यत्र भूतानाम् ॥ ६९ ॥

अन्वयः—यत्र भूतानां स्थित्युत्पत्तिप्रलयाः चिन्त्यन्ते तत् इदं गुह्यं पुरुषार्थज्ञानं परमर्षिणा समाख्यातम् ॥ ६९ ॥

अर्थः—ज्याच्याकरितां भूतांची उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय यांचें चिंतन केलें जातें तें हें गुह्य पुरुषार्थज्ञान परम ऋषींनीं सांगितलें आहे. ॥ ६९ ॥

कौ० सारः—गुह्य म्हणजे गूढ. गुहेमध्यें असणारें. स्थूलबुद्धि पुरुषांस मोठ्या कष्टानेंही ज्ञात न होणारें. परमर्षिणा म्हणजे कपिल महामुनींनीं. हें ज्ञान शास्त्रीय आहे असें वाचकांस समजावें व त्याच्या योगानें त्याची या शास्त्रावर दृढ श्रद्धा बसावी म्हणून “ ज्या ज्ञानाकरितां भूतांची उत्पत्ति कशी होते; त्यांची स्थिति कशी होते व त्यांचा नाश कसा होतो याचा विचार केला जातो तें हें ज्ञान ” असें कारिकेंत म्हटलें आहे. या कारिकेंत “यत्र” असें जें पद आहे त्याचा “ ज्ञाने ” असा अर्थ करावा, व ही निमित्त सप्तमी आहे असें समजावें. म्हणजे ज्ञानाच्या निमित्तानें असा त्याचा अर्थ होईल. असल्या सतमीचें व्याकरणांत “ चर्मणि द्विपिनं हन्ति ” इत्यादि उदाहरण देतात. त्याचा अर्थ—अजिनाकरितां (चर्माच्या निमित्तानें), व्याघ्रास मारितो,—असा होतो. प्राण्यांच्या उत्पत्त्यादिकांचा विचार करणारें हें वेदांस सोडून नाहीं. अर्थात् या वैदिक शास्त्रावर पूर्ण श्रद्धा ठेवावी असा याचा भावार्थ. ६९.

कौ० सारः—आतां कोणी म्हणेल कीं, परम ऋषीनें जें शास्त्र केलें आहे त्याच्यावर आम्ही श्रद्धा अवश्य ठेवूं. कपिल मुनींनीं सांख्य सूत्रें केलीं आहेत. त्यांच्यावर आमचा विश्वास आहे. पण या ईश्वरकृष्णांनीं केलेल्या आर्यांवर आमचा विश्वास बसत नाहीं. परंतु हें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण—

एतत्पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ ।
आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन बहुधा कृतं तन्त्रम् ॥ ७० ॥

अन्वयः—मुनिः अनुकम्पया एतत् पवित्रं अग्र्यं शास्त्रं आसुरये प्रददौ । आसुरिः अपि पंचशिखाय ददौ तेन च बहुधा तंत्रं कृतम् ॥ ७० ॥

अर्थः—कपिल मुनि कृपाकरून हें पवित्र व श्रेष्ठ शास्त्र आसुरीस देता झाला. आसुरीनेंही हें पंचशिखाचार्यास दिलें. व त्यानें हें अनेक प्रकारचें तंत्र केलें. ॥ ७० ॥

कौ० सारः—आध्यात्मिकादि त्रिविध दुःखांस कारण होणाऱ्या पापापासून पावन करणारें असें हें शास्त्र आहे. म्हणून त्यास पवित्र म्हणजे पावन करणारें असें म्हटलें आहे. अग्र्य म्हणजे सर्व पवित्र पदार्थांहून अधिक पवित्र म्हणजेच मुख्य. असो; अशा प्रकारचें हें शास्त्र कपिल मुनींनीं मोठ्या दयेनें आसुरीस दिलें. त्यानें पंचशिखास दिलें व त्यानें त्याचा मोठा विस्तार केला. ७०.

आणि पुढें—

शिष्यपरम्परयागतमीश्वरकृष्णेन चैतदार्याभिः ।
संक्षिप्तमार्यमतिना सम्यग्विज्ञाय सिद्धान्तम् ॥ ७१ ॥

अन्वयः—शिष्यपरम्परया च आगतं एतत् आर्यमतिना ईश्वरकृष्णेन सिद्धान्तं सम्यग् विज्ञाय आर्याभिः संक्षिप्तम् ॥ ७१ ॥

अर्थः—शिष्यपरंपरेनें प्राप्त झालेलें हें शास्त्र श्रेष्ठबुद्धिमान् ईश्वरकृष्णानें सिद्धान्त चांगल्या रीतीनें समजून घेऊन आर्यांच्या द्वारा थोडक्यांत रचिलें. ॥ ७१ ॥

कौ० सारः—आरात् याता तत्त्वेभ्यः । अशी आर्या या शब्दाची व्युत्पत्ति आहे. त्यावरून आर्या म्हणजे तत्त्वांच्या अगदीं समीप गेलेली, असा अर्थ होतो. वस्तुतः हें एक मात्रावृत्त आहे. असो; कपिल मुनींनीं प्रथमतः सूत्रें रचिलीं, व तीं त्यांनीं आपल्या आसुरि नामक शिष्यास दिलीं. त्यानेंही तीं सूत्रें आपल्या पंचशिखनामक शिष्यास अर्पण केलीं. त्यानें त्यांचा प्रसार सार्वत्रिक केला. आणि तें सर्व विस्तृत शास्त्र आपल्या शिष्याच्या हवालीं केलें. येणेंप्रमाणें शिष्यपरम्परेनें प्राप्त झालेल्या या शास्त्राचा चांगला विचार करून ईश्वरकृष्णानें या आर्या केल्या. असा या दोन्ही कारिकांचा भावार्थ आहे. ७१.

कौ० सार:—आतां—हा ग्रंथ म्हणजे सांख्यशास्त्रच आहे. कारण त्या शास्त्राचा सर्व अर्थ यामध्यें सुचविलेला आहे. वास्तव हें त्या शास्त्राचें एक प्रकरण आहे असें समजूं नये,—असें सांगतात.—

सप्तत्यां किल येऽर्थास्तेऽर्थाः कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य ।
आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताश्चापि ॥ ७२ ॥

अन्वयः—सप्तत्या ये अर्थाः किल ते आख्यायिकाविरहिताः च परवादविवर्जिताः अपि कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य अर्थाः कथिताः ॥ ७२ ॥

अर्थ:—या सत्तर आर्यांनीं जे अर्थ सांगितले आहेत ते आख्यायिका व निंदा यांस सोडून दिल्यावर बाकी राहिलेले सर्व षष्टितंत्राचे अर्थ आहेत. ॥ ७२ ॥

कौ० सार:—याविषयीं भोजराजाचें वार्तिक आहे तें असें—

प्रधानास्तित्वमेकत्वमर्थवत्त्वमथान्यता ।
पारार्थ्यं च तथानैक्यं वियोगो योग एव च ॥ १ ॥
शेषवृत्तिरकर्तृत्वं मौलिकार्थाः स्मृता दश ।
विपर्ययः पञ्चविधस्तथोक्ता नव तुष्टयः ॥ २ ॥
करणानामसामर्थ्यमष्टाविंशतिधा मतम् ।
इति षष्टिः पदार्थानामष्टाभिः सह सिद्धिभिः ॥ ३ ॥

याचा सारांश:—अस्तित्व, एकत्व, अर्थवत्त्व, अन्यत्व, पारार्थ्य (दुसऱ्याकरितां असणें), अनैक्य (ऐक्य नसणें), वियोग, योग, शेषवृत्ति (स्थिति) व अकर्तृत्व—हे दहा मुख्य अर्थ आहेत. यांतील एकत्व, अर्थवत्त्व व पारार्थ्य हे तीन अर्थ प्रधानास उद्देशून सांगितले आहेत. अन्यत्व, अकर्तृत्व व बहुत्व (अनैक्य) हे तीन अर्थ पुरुषास उद्देशून सांगितलेले आहेत. अस्तित्व, वियोग व योग हे प्रधान व पुरुष या दोघांस उद्देशून सांगितले आहेत, व स्थिति (शेषवृत्ति) स्थूल व सूक्ष्म प्रपंचास उद्देशून सांगितली आहे. असो; हे दहा अर्थ, पांच विपर्यय, नऊ तुष्टि, अठ्ठावीस प्रकारची अशक्ति, व आठ सिद्धि असे सर्व मिळून साठ पदार्थ होतात.

सर्व षष्टितंत्राचे म्हणजेच सांख्यशास्त्राचे हे साठही पदार्थ या सत्तर आर्यांमध्यें ईश्वरकृष्णानें सांगितले आहेत. सांख्यशास्त्रामध्यें पुष्कळ आख्यायिकाही सांगितल्या आहेत व प्रसंगविशेषीं दुसऱ्या शास्त्रांची निंदाही केली आहे. पण या सत्तर कारिकांमध्यें ग्रंथकारानें त्यांचा अंशही कोठें घेतलेला नाहीं. सारांश कथा व निंदा यांस सोडून मूळ सांख्य शास्त्राचे साठही पदार्थ यांत वर्णिले आहेत. ७२.

कौमुदीकार वाचस्पतिमिश्र शेवटीं आशीर्वादात्मक मंगल करून ग्रंथ समाप्त करितातः—

मनांसि कुमुदानीव बोधयन्ती सतां मुदा ।
श्रीवाचस्पतिमिश्राणां कृतिः स्तात्तत्त्वकौमुदी ॥ १ ॥

याचा सारांशः—श्रीवाचस्पतिमिश्रांची ही तत्त्वकौमुदी नामक कृति, चंद्राचें चांदणें चंद्रविकासी कमलांस जसें प्रफुल्लित करितें त्याप्रमाणें सज्जनांच्या मनांस आनंदानें प्रफुल्लित करणारी होवो.

इति श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णुकृत सांख्यतत्त्वकौमुदीसार सान्वयार्थ कारिकांसह समाप्त झालें.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु ।

शुद्धिपत्र.

या ग्रंथाचे लेखक व प्रकाशक यांच्यामध्यें चारशें कोसांचें अंतर असल्यामुळें पुष्कळ प्रयत्नातींही ग्रंथांत बऱ्याच चुका राहिल्या आहेत, त्यांतील महत्त्वाच्या चुकांचें शुद्धिपत्र येथें दिलें आहे. त्याप्रमाणें शुद्ध करून पुस्तक वाचावें.

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध.
८	२६	द्यर्थी असें	द्यर्थी आहे, असें
१०	४	संन्यास याचा	संन्यासानें याचा
१६	२५	लिंगलिंगिपूर्वक:	लिंगलिंगिपूर्वकं
२०	१८	मुनिप्रणीत	गौतममुनिप्रणीत
२३	२८	चेष्टेचें:—	चेष्टेचे—
२५	२२	मानांचा	मतांचा
३०	२	बोध	बाध
३१	५	कार्यरूप कारण	कार्य कारणरूप
४८	१२	उत्पत्ति, क्रिया	उत्पत्ति–क्रिया
६२	११	प्रत्यक्ष	प्रत्यय
७०	३	होइल	येईल
७६	३	०सह व स्पर्श०	शब्दतन्मात्र सह स्पर्श०
९३	१६	स्थूल	स्थूल
९४	२४	संपूर्ण	सर्व
९५	२३	विलक्षण	विरुद्ध
१२५	११	प्रत्यसर्गांचें	प्रत्ययसर्गांचें
;;	;;	पुरुषार्थांच	पुरुषार्थांचे
;;	१३	सर्वांची	सर्गांची
१२७	२	चेष्टयुक्त	चेष्टायुक्त
;;	३	अकारामध्यें	आकारामध्यें
१२८	२७	झालेले	झालेल्या
१२९	१२	दुःखःप्राप्ति	दुःखप्राप्ति
१३२	१०	कम	कर्म